

主编：万俊人

清华  
哲学  
研究  
系列

副主编：陈来 王路 卢风

# BEING 与西方哲学传统

*BEING and  
Western Tradition  
of Philosophy*

宋继杰  
□ 主编

广东省出版集团  
广东人民出版社

BEING  
与西方哲学传统

*BEING and  
Western Tradition  
of Philosophy*

上架建议：哲学类

ISBN 978-7-218-07140-4



9 787218 071404 >

定价：60.00元

主编：万俊人

清华  
哲学  
研究  
系列

副主编：陈来 王路 卢风

# BEING 与西方哲学传统

宋继杰 □ 主编

*BEING and  
Western Tradition  
of Philosophy*

广东省出版集团  
广东人民出版社  
· 广州 ·

**图书在版编目 (CIP) 数据**

BEING 与西方哲学传统/宋继杰主编. —广州: 广东人民出版社,  
2011. 7

(清华哲学研究系列丛书)

ISBN 978 - 7 - 218 - 07140 - 4

I. ①B… II. ①宋… III. ①存在-研究 IV. ①B021

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 084922 号

**BEING 与西方哲学传统**

宋继杰 主编

版权所有 翻印必究

出 版 人: 金炳亮

策 划: 郑 毅

责任编辑: 卢雪华

封面设计: 贾 萌

责任技编: 周 杰

出版发行: 广东人民出版社

地 址: 广州市大沙头四马路 10 号 (邮政编码: 510102)

电 话: (020) 83798714 (总编室)

传 真: (020) 83780199

网 址: <http://www.gdpph.com>

印 刷: 广东新华印刷有限公司

书 号: ISBN 978 - 7 - 218 - 07140 - 4

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 30 插 页: 1 字 数: 466 千

版 次: 2011 年 7 月第 1 版 2011 年 7 月第 1 次印刷

定 价: 60.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与出版社 (020 - 83795749) 联系调换。

售书热线: (020) 83791487 83790604 邮购: (020) 83781421

“清华哲学研究系列”学术编辑委员会

学术顾问：约翰·范本特姆（Johan van Benthem）

杜维明

主 编：万俊人

副 主 编：陈 来 王 路 卢 风

编 委：（按姓氏笔画为序）

万俊人 贝淡宁（Daniel A. Bell）

王 路 王晓朝 卢 风 田 薇

刘 东 陈 来 肖 鹰 肖 巍

邹广文 唐少杰 黄裕生 韩立新

曹 峰

# 学统，知识谱系和思想创造

——“清华哲学研究系列”总序

—

在人类文明史上，知识的生产如同物质的生产一样，经历了一个从自然自发到自觉自为的漫长发展进程，而伴随着这一进程所发生的最为重大的事件之一，当是出现制度化知识教育的学园或学校（院）。作为知识教育的基本场所，学园或学校（院）既是传授或传播知识的专门机构，也是生产知识、创造思想的特殊园地，尤其是现代型大学出现以后。这一文明史事实揭示了一个值得注意的学术议题：在人类知识生产、思想创造和教育学统三者之间，似乎存在着某些复杂的文化关联。我们不必过多地去追溯两千多年前那些具有经典文化意义的教育范例，诸如，孔子打破“学在官府”的传统，开创学（儒）者兴办私学之先风，从而创立中国儒学传统；古希腊柏拉图、亚里士多德创立“学园”，从而开创西方哲学传统，乃至创立人类知识分类的基本范式，等等。只需要些微了解一下近现代中国和西方一些著名大学或学院的教育实践，我们就会发现，一所成功的大学及其所属的学术教育机构，往往都具有其独特、连贯而又持续有效的教育传统和学术传统，即我所谓之的“学统”。

一种独特、连贯而又持续有效的学统总是具有一些值得探究的文化特征。比如说，独特的学者群体或学术共同体（在某种文化谱系的构成性意义上，也可以称作学术部落或“学术俱乐部”[威廉·詹姆士语]）；独特的学术风格；独特的理论学派的思想范式；甚至于独特的教育体制和方式；如此等等。上世纪前期会聚于清华国学院的梁启超、王国维、陈寅恪和赵元任“四大导师”，无疑是当时国学研究界最著名也最有学术个性的学者群体，无论人们把他们称为“文化保守主义”是否确实，他们作为一个学术群体的个性却是鲜明的。这不独因为他们创办了《学衡》这样有其历史影响的学术园地，更重要的是由于他们各自的学术研究本身构成了某种学术共享的特征——续接国学命脉的学术志向和学术实践。历史地看，他们的学术风格是在与风行其时的自由主义西学和俄式马克思主义等思潮的比照互竞中显示出来的，也正是在这一比照的意义上，所谓“文化保守主义”的学派名称和思想标签虽不一定恰当，却又仿佛是自然而然地加诸到了他们的头上。他们所创造的融合中西、兼通古今的古典型人文主义学术精神，无疑是现代中国文化思想史上厚重而独特的一笔，而他们结合现代西学和中国古典文化所开展的教育方式和教育体制，比如，当时清华国学院首开的培养人文学研究生的课程体系和导师制教授方式等等，也在近代中国人文学高等教育史上留下了值得我们珍重的遗产。

当然，并不是所有的学术群体都能像清华国学院的导师们这样，形成较为明显的学术共享特征。也不是说，任何一个学术群体都能构成一个具有统一学术风格或思想倾向的学派，而只是且只能说，一个能够持续生存和发展的学术群体总是或多或少共享某种或某些学术志向。比如说，20世纪前期的清华哲学系就给我们提供了一个重要的明证：一方面她以其哲学理论体系创造而区别于当时以哲学史见长的北京大学哲学系；另一方面却又以金岳霖先生的逻辑学和冯友兰先生的“新理学”之相互见异的学术旨趣，而显现其学术共同体内部不尽相同的学术追求。但即便如此，人们仍然可以从金、冯二位先生的哲学教研实践中，发现他们共享的学术特征，这就是追求中西贯通，运用现代哲学的方法、概念系统、话语方式和中国传统的哲学资源，创造特属于中国的现代哲学理论，区别只在于他们所致力开创的具体哲学知识领域

各不相同。金先生躬身用力处是逻辑学和逻辑哲学；而冯先生终身追求者则是理性化的中国哲学重构，或者说，用现代理性哲学方法重构中国哲学。二者共享创造现代中国哲学的学术志向，又各显他们在不同哲学门类的重构功夫。在他们的哲学事业中，中国哲学或中国智慧仍然体现着一种民族文化的本色，同时，打通中西、榫接古今并最终实现中国古典哲学智慧的现代转化，又标示出他们傍本开新的知识创造与思想活力。即使仅仅从中国哲学史的现代发展角度来看，金、冯等哲学教育先贤的贡献不仅具有成功先例的知识创造意义，而且也成功地开创了清华大学独特的哲学学统和教育范例。因为他们以及他们的哲学同志们（如，张申府、沈有鼎、张岱年、邓以蛰、林宰平、贺麟、潘怀素等）在缔造清华大学的哲学教育体制和知识谱系的同时，也创造了学术与思想互补、知识与理论共生的“清华哲学学派”。就此而论，早期清华大学的哲学系及其哲学事业，的确具有奠立知识谱系和追求思想创造的双重特征，有此两方面的功力，清华大学的哲学学统才得以生成。

## 二

可是，一种学统的成功生成并不能保证其未来的连贯发展。这也就是说，如同任何一种文化传统一样，一种学统（其实也可以归结为文化传统之构成部分，如若我们着眼于广义的文化传统概念的话）的连续生长还需要诸多条件，其中最为基本的当属知识教育和知识传播的制度化以及更为重要的是思想创造的持久活力。人们至今还惊异于“哈佛哲学”作为“美国本土哲学”的持久生命力（参见 H. S. 康马杰：《美国精神》，北京：光明日报出版社 1988 年版，第 36 页等处），殊不知，如果只有 20 世纪初威廉·詹姆士的“实用主义哲学”创造，而无诸如怀特海的“过程哲学”、蒯因的“逻辑实用主义”、普特南的理性分析的实用主义等后来者的续接之功，以及，尤其是罗尔斯及其麾下的新自由主义政治哲学和正义伦理学的当代复兴之力，一言以蔽之，如果没有哈佛大学爱默逊楼里的哲学家暨哲学教育家一代又一代的前赴后继，或者干脆说，如果没有了哈佛大学的爱默逊楼（即：哈佛大学哲学系



的所在地)，所谓“哈佛哲学”的持久与活力都将是不可想象的。作为具有宰制性影响的“美国哲学”的代名词，“哈佛哲学”的持续生长实有赖哈佛哲学教育的持续活力，后者为使前者获得思想力量提供了建立完整而系统的知识谱系的基础，反过来，“哈佛哲学”持久的思想张力，又为哈佛哲学之知识谱系的延续提供了能够持久充沛的思想动力。知识教育与思想创造，或者，学术传统与理论繁衍在其时其地真正形成了共生共长、相互补益的“良性循环”。

可见，一种连贯而强健的学统实际上既需要完整而连贯的知识谱系支撑，也需要持续活泼的思想创造，亦需要健全完备的教育体制的支撑，三方面缺一不可，互为表里。由此看来，1952年的“院校调整”无论是对于清华大学，还是对于现代中国教育，都可以称得上是一件“史无前例”的重大事件了。我不知道教育史学家是如何看待和评价这件大事的。在我看来，无论它的发生有多少可以解释的特殊时代背景和历史理由，其对于清华这所现代中国教育发展初期最为成功的大学之人文社会科学学统的伤害却是难以弥补的。这也就是说，它的发生既从高等教育的层面中断了清华学历历经千辛万苦才建立起来的人文社会科学教育的知识谱系，也凭借某种强制性的体制“解构”（恕我借用一个后现代的名词），“解构”（再用一次）了清华哲学思想创造的机制。研究现代中国哲学的学者大都清楚并时常感叹，作为清华哲学学派之理论领袖的金岳霖和冯友兰两先生的哲学体系创造，正是在他们的“清华时期”完成的，如，金先生的扛鼎之作《论道》和《知识论》，冯先生著名的“贞元六书”。令人不解的是，自此以后，二位先生的哲学教育事业便开始了莫名的坎坷颠簸，他们的哲学思想创造也因之进入冬眠，即使偶尔有过苏醒的时刻（如，冯先生晚年的哲学史重著），终究是风光不再，青春无返。这是何等地让人茫然，让人歔歔啊！

自然，值得感叹的不只是这种人为的强制性“中断”给当事人所造成的学术人生后果，而且——从更为宏观的视野来看——还有它对于作为现代综合性大学之中国范例的清华所带来的教育学后果。在此我必须申明，我决无意借某种形式的“宏观”分析，来淡化这一事件对学者本身的影响程度。相反，我想通过分析其宏观后果的严重性，反证某些特殊的学者在某一特殊学

术或教育共同体之知识谱系或思想学派的历史形成中所发挥的特殊作用。1952年以后近50里，清华大学虽然名称未改，但实际上已然没有了作为一所真正意义上的“大学”之实，毋宁说，她已经变得更像是一所技术工程学院。经典意义上的“大学”必定是综合性或完备性的（comprehensive），包括它的教研体系、学科门类、专业配置、教学研究水平和人才培养方向等等。被砍除了人文社会科学和部分纯理科学系，20世纪后半叶的清华大学实际上已经被剥夺了作为大学的基本知识条件，成为一具只有手脚没有心脏和大脑的“机器人”。当然，这样说有些绝对。当今世界上的高等教育体制也并不是铁板一块，“名”与“实”更是常常出入甚大。

说到这里，我突然想做一个有趣的对比：半个多世纪以前，美国马塞诸塞州州立工学院（简称“麻省理工学院”，即“MIT”。）大概是名副其实的。但今天看来，情形却大不一样。众所周知，该学院现在的经济学、历史学、哲学和政治学等，不仅在美国本土而且在世界也是颇为著名的。在某种意义上说，它实际上已经变成了一所相当完备的综合性大学。可是，它没有因此改变其名称。这大概是出于尊重学校历史和传统的考虑罢。值得注意的是，该校对文科的强化性发展还在继续。笔者有幸作为清华大学文科考察团成员于去年10月底考察过该校的文科建设情况。在所得到的材料中，有一份材料引起我的特别注意。一份对历届毕业生的调查表显示：该校的毕业生们虽然绝大多数都成为当今美国社会乃至世界各地的精英人才，但他们在感激母校的教养之恩的同时，仍然存有不少抱怨，其中抱怨最多的几项依次是：学校没有教给他们足够的写作能力；没有教给他们必要的历史知识；没有培养他们必要的道德价值判断能力。这三项所占被调查者的比例均在60%以上，第一项甚至超过80%。接受了当今最好的理工科高等教育的学子们大都抱怨母校文科教育的欠缺，的确是一个很耐人寻味的问题。如果追问一下这个问题，那么，对于20世纪后半叶的清华大学所出现的名不副实现象，就可能有所不同于麻省理工学院的解释：在这里，没有对学校历史和传统的考虑。也就是说，此期清华大学的学统不是丰富了，而是破损了，残缺了。这就是两所学校的差别所在。

### 三

学统是由学术教育群体创造的制度化了的的知识教育体系和思想创造样式。一旦失去了健全而稳定的制度保障，尤其是，一旦失去一批作为学术研究和知识教育之中坚的文科学者或教育家，清华作为大学的学统就很难继续延伸。1952年前后，几乎所有的清华文科教师都被并入北大，对于后者当然是中兴人文社会科学的福音，可对于前者却不啻一种沉重的打击。当然，北大在这次“院系调整”中也不是只有收获，它的理科、特别是工科教育体系也同时受到重创，而清华也因此获得某种失却后的补偿。

陈旧的历史老账无须翻个不停。我这里旧事重提，不过是想再次说明一点：丢掉一件东西远比获得一件东西容易，一如建设难于破坏，更不用说重建之难了。然而，重建清华的人文社会科学教育体系恰恰是当今清华人所必须面对和承担的。事实上，清华人一直都非常怀恋自己的过去，毕竟技术再高也难以创造和体会诸如“荷塘月色”的奇妙与空灵。只不过因为某些非教育的因素迫使清华人失却了某些珍贵的东西。正因为如此，一俟“海内开禁”，清华人便不动声色地开始了自身的文科重建。可是，如何重建文科？却仍然是一个问题，不独技术的，还有观念意识的。依愚之见，文科教育体系的建设与理工科殊为不同，它更需要时间，因为它更需要积累，需要智识资源和人力资源的积累。作为经典人文科学群中的基础学科之一，哲学于此尤甚。

清华大学的确曾经有过良好的哲学学统。时至今日，当如何续接这一学统，同样是值得今天清华的哲学教育者认真思考的问题。重建于上世纪末春季的清华哲学系是一个年轻的学术群体。我们来自五湖四海，有着不尽相同的知识背景和哲学教研经验，重要的还有，我们曾经体验并承诺过不尽相同的哲学学统。在今天的清华哲学系这一新生的学术群体里，我们的聚会无疑会产生由知识背景的差异和哲学学统的差异所带来的哲学和哲学教育观念的歧异，乃至冲突。我以为，对于一种新生的哲学事业来说，这些差异本身无异于一种思想的财富，一种难得的“做哲学”（doing philosophy）的创造动

力。差异意味的绝不只是陌生和矛盾，它蕴涵着更多的思想张力和知识理论的丰富多样性。按照阿拉斯戴尔·麦金太尔教授的见解，传统和探究方式或理路的多样互竞可能产生两种后果：其一是由知识偏见和自我传统的固执导致各种传统或观点之间的不可通约，这将导致它们相互间无公度可言的文化后果。但也存在着另一种可能，即：各种不同的传统或观点通过相互间的理性互竞和对话，不仅能够通过理解对方或他者的文化立场而扩展自身原有的理解，而且还可以借此丰富自身的文化传统与知识信息，甚至由此寻找到某种或某些能够相互共享的或可公度的文化理念或知识，而相对于它们相互对话和相互理解之前的各个别的传统或观点而言，这些可共享的文化传统和知识肯定是一种文化的丰富，一种知识的增长。在哲学和思想的意义，上，这就是一种创造，一种由差异多样的思想张力所生发出来的知识创新。

然而，对话和理解需要有特定的文化环境、知识条件和展开方式。出版学术专业刊物和作品系列，无疑是一种既传统又现代的行之有效的方方式。它可以给某一特定的学术群体提供相互对话交流的“论坛”，提供相互理解的知识“平台”，至少也可以提供该群体成员发表或展示他们各自文化立场和知识信念的场所或机会。正是出于这样一种积极的考虑，我们这个新生的哲学群体决定出版自己的“哲学研究系列”，以期合理有效地开展我们内部的学术交流和思想讨论，通过交流我们各自努力探索的成果，积累我们自身的哲学智识资源和思想资源，从而努力续接清华哲学先贤们所开创的哲学学统。当然，我们也希望借此方式向公共哲学界展示我们哪怕是不太成熟的研究成果，作为我们参与公共哲学界思想交流的邀请书。还应该特别交代的是，除了必要而严格的学术审查之外，我们这套研究系列将始终优先考虑青年学者的探索新作。这一考虑不独缘于我们这个新生学术共同体的年轻，而且缘于我们对新世纪新千禧中国哲学之青春未来的真切期望。

是为序。

万俊人

2001年9月初，于北京  
西北郊蓝旗营住宅小区悠斋

# 代序一

王树人（老树）

这不是一本普通文集。

这是中土外国哲学界几代学者对西方哲学思考和研究的一次重要聚焦。聚焦的焦点是西方哲学奠基性范畴 *einai* (to be, sein)。在这里不仅有反映当今中土学者研究水准的学术争鸣，而且还有经过学术沉淀的历史回音和对未来充满创新的希冀。

基本问题是一个，研究角度却是多元的。这些角度是，语言逻辑的，哲学史的，分析哲学的，现象学的，以及东西方比较的，等等。其中所提出的问题，无论是 *einai* 的翻译问题，包括对此范畴的可译性、不可译性等多重理解的问题，还是这个范畴在哲学史上的意义演变，不同哲学家对它的不同理解及其所赋予它不同意义的问题，以及由此而创生出不同哲学流派等等问题。凡此种种，对于理解西方传统哲学和现代哲学，都极富启迪意义。可以毫不夸张地说，如果读者能认真研读这些文章，如果他们想真正进入哲学殿堂，那么他们肯定能在这里找到切实的入口处。如果一个严肃的研究者想作出创新性的研究，他也能从中找到作为学术生长点从而可以延伸创新研究的哲学问题。

对于异质文化“文本”做翻译的问题，包括如何理解翻译的本质和意义的问题，在这个文集里多有涉及，但似乎还有待深入理解和研究。对于找不到对应词的专名，例如这里的 *einai* (to be, sein)，成为翻译难题，即不可直

译性的问题，似乎都看得清楚，比较受到重视。但是，对于能找到对应词的专名，即具有可直译性的专名，是否都能做得恰如其分，没有问题的呢？这就涉及对异质文化之间的异质性认识程度如何的问题了。事实上，除了科学专名多为单义性外，在人文科学，特别是哲学、艺术、宗教等领域里，即使能找到对应词的专名，由于其意义并非单义，所以对应也是相对的。能否找到真正对应的对应词，也不是完全靠词典能解决问题的。可见，翻译虽然首先碰到的是语言文字问题，但是真正要解决语言文字问题，还要从文字出发进而深入到文字所表达的文化底蕴。对于翻译之难，只有驶入翻译的大海，才能真正识其风浪的险恶，才能知道翻译绝非易事。中土近代大翻译家、启蒙思想家严复，对此体会最深。他说：“译事三难：信、达、雅。求其信已大难矣，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉”<sup>①</sup>。不难看出，严复这里所说的“求其信已大难矣”，就是前述所指，体味作为异质语言文化“文本”的文化底蕴，“大难矣”。此外，问题还在于即使你的外语非常好，并能深入体味其异质文化的底蕴，但能否把“文本”的内涵用本土语言文字传达出来，还是一个问题。因为，正如有人指出的，翻译就是给不能阅读异质原文“文本”的读者看。如果你的翻译让读者不知所云，那么就如严复所说，“顾信矣不达，则虽译犹不译也”。可见，信与达是两种功夫。若使翻译信而达，则还需要对本土语言文字具有良好的修养。太庆先生在他的遗稿中指出，做好翻译单纯外语好还不行。这正是他终其一生从事翻译工作的重要体悟。很值得后人深思和记取。

严复只说“译事三难：信、达、雅”。难到什么程度？能不能做到“信、达、雅”？他并没有明确回答。不过，他那部轰动一时的著名译作《天演论》，却没有按“信、达、雅”的严格标准翻译，而是意译且夹有他的发挥在译文中间。对此，他作了这样的解释：“译文取明深义，故词句之间，时有所颠倒附益，不斤斤于字比句次，而意义则不倍（与背字意义相通——引者）于本文”。对于这种翻译，他自己的评说是：“题曰达旨，不云笔译，取便发挥，实非正法”<sup>②</sup>。严复其所以离开“正法”，是与他当时急于要把新思想用最通

① 《严复书评》，河北人民出版社2001年版，第7页。

② 《严复书评》，河北人民出版社2001年版，第7页。

达的本土语言介绍过来，以为他唤起民众觉悟的启蒙目的服务，而不是以之为作学术研究的学术翻译。但是现在要问：按“正法”即追求“信、达、雅”，能否完全实现？如果承认异质文化之间，其思想观念表达于文字确有不可直译性，亦如本文集关于 *einai* 的中文中找不到对应词等情形，那么“信、达、雅”的追求，虽然可以作为一种理想的目标，但实际上只能相对达到，不可能绝对实现。正因为如此，可以认为，翻译的实质确实是对原文“文本”的一种再创造。就此而言，我比较赞同德里达的看法。他说：“翻译可以说是一种对接受语言的转化……但翻译不等于去确保某种透明的交流。翻译应当是去写具有另一种命运的其他文体……即使是最忠实于原著的翻译也是无限地远离原著，无限地区别于原著的。而这很妙。因为，翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史”<sup>①</sup>。从以上所说可知，如何深入理解翻译的本质和意义的问题，还有待深思和研究。

如果说西方文化区别于中土文化的基本特征表现为西方的语言（或语音）中心主义，那么，这个特征也体现在作为西方哲学传统的形而上学传统之中。从文集的诸多论说可以看到，自古希腊开始，经历中世纪到近现代，西方哲学各学派的分野和竞相发展，其根基差不多都系于对 *einai* (*to be*, *sein*) 的理解和诠释之不同。不同的语言文字是不同文化的根。文化的异质性，必然要溯源到不同的文字上。例如 *einai* 是以动态的系词意义为主又兼有表真、表存在、表方位等多层意义的词语。这乃是古希腊等西文这类词语所独有的特征，在中文或其他东方语言文字中，都找不到对应词的词语。无论中文译为“有”、“存在”、“是”，都不可能做到真正与之对应。即使现在文集中不少文章，主张把 *einai* (*to be*, *sein*) 翻译成“是”，但这个中文“是”也不能说是一种与之真正对应的词语。虽然中文的“是”具有系词性，但却不具有 *einai* 等此类西文词语的动态性。严复所说的“求其信已大难矣”，在这里表现得最为清楚。所谓“大难”，就难在异质文化之间，确实存在有在语言文字上难以沟通的硬结。为了克服这个“大难”，有的文章提出，应当根据“文本”的语境，可分别将 *einai* 等西文相应译为“有”、“存在”和“是”，而不是固定

---

<sup>①</sup> 德里达：《书写与差异》，三联书店 2001 年版，168 页。

一种。但即使如此，也难尽“文本”中 *einai* (to be, sein) 之原义。因为，“有”、“存在”、“是”，对于不懂西文的读者来说，他们只能在中文传统的语境中加以理解，所以作出有悖于“文本”原义的理解，几乎是必然的。由此联想到前面引述德里达的说法：“翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史”，确实是一种深刻的洞见。就是说，再好的翻译文本都不可能“复制”原文的“文本”，而是一种实际上具有“演义”成分在内的“文本的崭新历史”。而且，就两种异质的语言文字而言，由于表义的词法和语法的不同，翻译“文本”在这方面与原文“文本”的区别，就更是不可同日而语了。在这一方面，诚如德里达所说，再好的翻译“文本”也是“无限地远离原著”和“无限地区别于原著”。现在要问：这种“远离”和“区别”难道对于原文“文本”思想内涵的传达能不发生影响吗？由此不难看出，文集从如何理解翻译 *einai* (to be, sein) 所展开的讨论，在中西语言文字、思想文化的比较研究中，深刻地揭示了这两种语言文字、思想文化的异质性。这不能不说，是中土外国哲学界从哲学角度对于中西思想文化认识和研究的一种重大深入。可以预料，这种深刻异质性的揭示，不仅对于西方哲学、思想文化的认识和研究，而且对于中土哲学、思想文化的认识和研究，都将发生深远的影响。例如，由于这种深刻异质性的揭示，种种庸俗浅薄的“西学中源”说，就不攻自破了。再如，中西哲学、思想文化如何借鉴、融合、互补以求创新这样的研究课题，也能从这种深刻异质性的揭示中受到重要的启迪。对此，文集中提到的一个观点值得重视，即认为“知其大异”，方能“进而求其大之同”。就是说，只有深刻认识中西哲学、思想文化的“大异”，方能找到求其“大之同”的正确出发点。相反，漠视这种“大异”，而从一些外在的相似点作类比或附会，那是毫无意义的。

前文把 *einai* (to be, sein) 称之为西方哲学或形而上学的奠基性范畴，似乎还不够，还需要补充。应当说 *einai* 还是西方形而上学内部各时代不同学派演化的基础性范畴；同时，它还是反形而上学传统的现代西方哲学各学派演化的基础性范畴。文集中不少文章在这方面的论述都相当深入，具有深入西方哲学真正底蕴的深刻性。例如指出，从康德否定 *einai* 的谓词意义开始，即否定 *einai* 的存在意义，沿着这条路线，在把 *einai* 完全系词化的过程中，就



是罗素、维特根斯坦一直到现代分析哲学的形成和发展的过程。此外，在黑格尔把 *einai* 作为存在概念成为《逻辑学》的开端，并由此演化出最后一个形而上学体系以后，黑格尔的“存在论”，就成为反形而上学的众矢之的。基尔凯郭尔的“单个人”论的存在主义，就与批判黑格尔的整体存在论密切相关。海德格尔在追溯存在论历史中也批判了黑格尔对于 *einai* 本真意义的背离。有趣的是，海德格尔与老师胡塞尔分道扬镳，也与对于 *einai* 的不同理解和诠释相关。也许现今最值得注意的问题是，从 19 世纪末叶以来出现的反形而上学哲学思潮，至今方兴未艾。这样，就很自然地要提出一个重要的问题：如何正确看待形而上学与反形而上学？

在中国哲学界相当长一段时间里，不重视研究作为西方传统哲学的形而上学问题，而只重视与辩证法对立的“形而上学”问题。一般读者所知的形而上学，就只限于后边这种“形而上学”。在西方，作为传统哲学的形而上学，在黑格尔之后，一直到现在，都处在西方反形而上学思潮的批判之中。但是，黑格尔作为西方最后一个建立形而上学体系的大家，曾经对形而上学给予崇高的评价。他说：“一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”<sup>①</sup>。黑格尔其所以这样评价形而上学，是因为他把形而上学看成民族魂或民族精神的本质。因此，对于一个有文化的民族来说（不是没有摆脱原始状态的野蛮民族），失去形而上学就会丧失魂魄。尽管黑格尔哲学体系在他身后，已经被合理地批判解构，但对此仍要发问的是，黑格尔对形而上学评价所提出的观点，是否也已经过时或者也需要加以批判解构呢？不错，作为民族魂的民族精神，不是一成不变的。过时的陈腐的，应当加以批判解构。但是，由此决不能得出，可以不要作为民族魂的民族精神吧。现今，“现代化”这架发动机把世界引向“知识爆炸”、“科技崇拜”，人们由此只重视追求不断升级的物质享受和获得这种享受的“实际练习和实用教养”，漠视精神问题，对于理论和形而上学的兴趣更是日益淡漠，甚至对有志于此的少数人公众也持嘲讽的态度，这样，人们就在物质享受追求的异化中使自身的精神变得日益空虚。人们在物欲横

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《逻辑学》（中文本）上卷，商务印书馆 1965 年版，第 2 页。

流中获得“富有”和“享受”的同时，由于精神的匮乏却在弱化人性，甚至丧失基本人伦而向动物性倒退。在“科技崇拜”所推动的“科技失控”中，不仅核武器毁灭人类的威胁远未消除，而且随着“克隆技术”的发明，千万年积淀的崇高人性价值，也面临被毁灭的威胁。因此，不能不发问：人怎么会变得这样残酷？为什么会走到既要毁灭精神家园，又要毁灭自身赖以生存的地球以致最后还要毁灭自身？这里，最深层次的原因，是不是与形而上学精神的失落有关？

在面对从西方反形而上学思潮中传来“上帝死了”、“理性消解了”等等精神地震之时，人们从中到底感受到了什么？“上帝死了”意味基督教最高价值观的失落，也是中古以来西方最高价值观的失落，同时还是隐含其中论证这种价值观的形而上学的失落，由此导致“理性消解”也是一种必然。但是“上帝”与“理性”的双重失落，或者说西方传统形而上学的失落，是否意味人们从此不再需要形而上学精神？或者如哈贝马斯所主张，所谓以“交往理性”超越形而上学与反形而上学？但是，应当说，哈贝马斯的“交往理性”超越观是极其软弱无力的。不管借助语用学在“生活世界”中建立起怎样的互动的沟通和理解，却沟通和理解不出一种有如“上帝”一样崇高的价值观念。以至，哈贝马斯也不得不与宗教妥协。他认为“交往理性”，“既没有宣称离开了上帝的世界毫无希望，也没有充当救星。交往理性抛弃了排他性。只要它在有说服力的言语媒介中找不到更好的语词表达宗教所言说的内容，它就会保持克制，与宗教共存，既不支持宗教，也不反对宗教”<sup>①</sup>。哈贝马斯这种对于宗教若即若离的心态，很能反映西方一些思想家对于填补形而上学精神失落所留下的价值真空，陷入束手无奈的心态。

无论西方反形而上学的哲学思潮在批判解构形而上学时揭示出其多少理论的虚构性、非真理性，但是，有一个基本的合理性和价值是否定不了的，那就是西方理性的、逻辑的、科学的思维方式，乃是从形而上学中孕育和成长起来的。而由理性的、逻辑的、科学的思维方式所创造的种种具体科学，它们的早期形态，就是形而上学这个包罗万象的哲学之一个个科目。到近代

<sup>①</sup> 哈贝马斯：《后形而上学思想》（中译本），译林出版社2001年版，第168页。

以来，具体科学逐渐从这个哲学体系中独立出来。对于这种现象，恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学终结》中认为，由此传统的形而上学已不复存在，其中只剩下逻辑和辩证法。这是恩格斯对形而上学或哲学终结所持的终结观。海德格尔与此不同，他在《哲学的终结与思的任务》中则认为，各门具体科学从哲学中独立出来，乃是哲学的一种完成。虽然恩格斯和海德格尔对于西方传统形而上学作为包罗万象的哲学之终结，看法不尽相同，但在他们的论述中却有一个基本的共同点，那就是各门具体科学与形而上学血脉相通。恩格斯的看法，至少表明各门具体科学曾经是襁褓在形而上学之中。而海德格尔则认为，还不止于此。海氏所谓哲学终结意味哲学的完成，乃是指虽然各门具体科学独立了，但它们仍保持在哲学的视阈之内。

由此可知，如何正确评价西方传统形而上学的问题，并没有因为反形而上学思潮对其的批判解构而得到合理的解决。面对当今社会存在的道德沦丧、没有精神家园的严重危机，以及“科技失控”而危害地球和人本身的生存危机，世间的有识之士都在呼唤一种合理有效的价值观的重建。这种对价值观的呼唤，实际上也是在间接地呼唤一种合理有效的形而上学的重建。因为，任何价值观如果没有形而上学的理论基础都是确立不起来的。如果说旧的形而上学应当批判解构，那么这种批判解构应当是扬弃式的，应当扬弃地建立一种新的形而上学，以之为新的民族魂或民族精神的理论基础。正是在这个意义上，文集中不少文章，以历史主义和科学分析的态度，对西方传统形而上学作出许多出色的研究。显然，这些研究，不仅具有哲学史的学术价值，而且具有重要的现实的理论意义。

总之，这本不寻常的文集给哲学和思想文化思考所带来的启迪，是多方面的并且将是长远的。在世纪之初，能在较短的时间里编出这样一本文集出版，是中土外界哲学界甚至整个中国哲学界值得庆幸的一件好事。因为，不难看到，中国哲学研究正是在这里有了一个重要的新起点。为此应当感谢清华大学哲学系诸位同仁的慧眼识别，主编者的辛劳，以及为此文集出版所作的慷慨投入。谨以此读后感为之序。

2002年6月15日于北京海淀上庄乡常乐村

## 代序二

王晓朝

宋继杰博士于今年初编完这本论文集以后，将稿子送给我审阅。看完这部厚厚的书稿后，我特别想到了四个字——“罄集明宫”。近年来，国内一大批学者围绕希腊文 *eimi* (being) 的翻译与诠释问题在多种学刊与多次学术研讨会上展开学术争鸣，其涉及面之广，其研究之深，为汉语学术界数十年来所罕见。这本集子将相关论文基本收齐，供研究者进一步研究时参考备查，是为“罄集明宫”之意。

中华全国外国哲学史学会王树人理事长和谢地坤秘书长于2001年10月在济南山东大学召开年会时提出了编辑这本集子的创意，并希望清华大学哲学系能承担这一任务。我作为清华大学哲学系参加这次年会的代表之一，当即表示清华大学哲学系从事外国哲学研究的学者愿意并能够做这件事。等我回到北京将此事向清华大学哲学系系主任万俊人教授汇报后，他表示完全支持，并设法帮助解决了本书的出版资金等问题。

宋继杰博士现为清华大学哲学系教师，出于专业兴趣与研究需要，一直留意这场学术争鸣，可以说是编这个集子的适当人选。他用较短时间完成了收集论文的任务，并撰写了相关导读性的文字。

清华大学哲学系历史久远。1926年，金岳霖先生受聘来清华大学筹建哲学系，担任系主任之职。整个哲学系一开始仅有教师一人，学生一人。经过

若干年的艰苦努力后，清华大学哲学系不仅形成了自己的哲学特色，而且造就了一个清华学派。这是历史上的清华大学对中国现代哲学的宝贵馈赠。

20 世纪 30 年代是清华大学哲学系学术成果最为丰厚的一个时期。金岳霖先生的《逻辑》、《论道》、《知识论》，冯友兰先生的《中国哲学史》（两卷本）、《贞元之际六书》，沈有鼎先生的《真理的分野》、《意义的分类》，王宪钧先生的《论蕴涵》、《语义的必然》等等富有原创性的论文与专著，既奠定了他们在 20 世纪中国哲学史上的地位，也为中国现代哲学的发展作出了奠基性的贡献。

中华人民共和国建立以后，在 1952 年全国性的院校大调整中，清华大学取消了哲学系，原清华大学哲学系的教师全部被并入北京大学哲学系。从那以后，清华大学没有了哲学系，这段哲学缺席的历史一直延续了近半个世纪。

2000 年 5 月，清华大学哲学系正式复建，清华大学哲学系的历史开始续写。复建后的清华哲学系致力于继承老清华哲学系的优秀传统，并力求推陈出新。现有教师从事的专业涵盖哲学各个二级学科。就外国哲学研究来说，清华哲学系现有从事外国哲学研究的教师七人，研究面涉及古希腊罗马哲学、教父哲学、中世纪哲学、现代西方人本主义哲学、西方马克思主义研究、现代宗教哲学、科学哲学、文化哲学。在建系以后不到两年的时间里，他们承担了大量本科生和研究生的教学工作，同时还发表了著译作十余部，论文数十篇。可以期待，清华大学哲学系的外国哲学研究在新世纪中将较多的研究成果问世。

跨入新世纪以后，整个清华大学正在向着“综合性、研究型、开放式”的方向发展。我们诚恳地希望各位专家对清华大学外国哲学的发展给予指导和帮助，探索具体的合作方式，扎扎实实地推进学术研究。此心可鉴，愿这本集子成为我们与同行合作的一个具体表征。

2002 年 1 月 11 日于清华园

# 目 录

- 《巴曼尼得斯篇》序 / 陈 康 / 1
- 关于“存在”和“是” / 汪子嵩 王大庆 / 9
- 读《关于“存在”和“是”》一文的几点意见 / 王晓朝 / 43
- 我们怎样认识西方人的“是”? / 王大庆 / 49
- 中西关于“形而上学”问题方面的沟通 / 叶秀山 / 64
- 中西形而上学的有无之辨 / 赵敦华 / 82
- “是”、“在”、“有”的形而上学之辨 / 赵敦华 / 96
- 西方哲学中“是”的意义及其思想方式 / 俞宣孟 / 119
- 论“是” / 黄裕生 / 138
- 论形而上学的基本范畴
- 有与是的区别与联系 / 邹化政 / 153
- 对希腊文动词“einai”的理解 / 王 路 / 169
- 亚里士多德论 ON / 余纪元 / 196
- 亚里士多德的“是”和“是其所是”
- 关于《形而上学》中几个术语的翻译 / 王 路 / 213
- eimi 与卡恩
- 兼评国内关于“是”与“存在”的若干论文 / 陈村富 / 226
- 关于希腊语动词 eimi 研究的若干方法论问题 / 陈村富 / 237

希腊哲学中的ὄν (being) 的几个基本含义的来源和相互关系 / 杨 适 / 249

“Being” 的双重含义探源 / 邓晓芒 / 254

从 Ontology 的译名之争看哲学术语的翻译原则 / 杨学功 / 260

西方哲学的 Being 中文只能从“是”去理解 / 萧诗美 / 283

“是”的逻辑研究 / 王 路 / 298

逻辑中的唯名论和柏拉图主义

——关于“存在”的一些问题的思考 / 陈 波 / 310

何谓存在 / 韩林合 / 325

存在与分析哲学家 / [美] W. 巴雷特著 段德智译 / 353

西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/无”

之比较 / [英] A. C. 葛瑞汉著 宋继杰译 / 363

从中国言语构造上看中国哲学 / 张东荪 / 395

试论梵语中的“有——存在” / 金克木 / 410

动词“To Be”与 Being 概念研究

之回顾 / [美] C. H. 卡恩著 韩东晖译 / 430

# 《巴曼尼得斯篇》序

陈 康

这里是一本在教课之余经八九个月的时间草成的约二十万言的小册子。它的内容正如它的标题所表示的：柏拉图《巴曼尼得斯篇》的翻译和注释。注释约为译文的九倍。柏拉图这个名字在国内已流传得相当普遍了。若有人谈论到柏拉图的著作，几乎异口同声的皆举出《国家篇》（所谓《共和国》或《理想国》）来，仿佛这篇《谈话》是他的思想的代表，甚至是他的思想的大成。如若在很少几个读过柏拉图全集的人中还有未全忘记了《巴曼尼得斯篇》的，他至少不将这篇举出，仿佛它的位置远在《国家篇》之下一样。这本小册子在这样的情况下问世，它和世俗关于《巴曼尼得斯篇》的评价显然背驰，于是我们不能无所解说。以下的解说乃依次回答这四个问题：（一）何以译，（二）何以注，（三）如何译，（四）如何注这篇“谈话”。

—

（甲）国内的哲学研究现在显然有两派，一乃不和西洋哲学接触、依着中国固有的哲学的路径研究的，一乃在西洋的哲学研究方式里研究的。前一种研究在学术上自成一个区域，非我们所敢论说。在后一种研究里近几年来产生了一个趋势：它采取了万有论的方向。在这趋势里已创成了不同的玄学系



统，然而将来的研究比较已往的创造尤其使得我们关心。因此我们抛弃了关于后者的评价而来为前者做一些基本的工作。我们相信，总会有人赞同我们的话：即在《纯粹理性批判》产生以后建设一种万有论至少不是一件容易的事。我们诚然不必墨守一家言，化康德为“剧场偶像”，反倒违背批判的精神。建设新的万有论并非原则上不可能，然而两个基本条件必先满足，即《纯粹理性批判》的了解和《纯粹理性批判》以前万有论的了解。《纯粹理性批判》在西洋哲学研究区域里仿佛一座关隘，关后尽可有方向分歧的路径，但人既至关口必先过关，此外并无一条非危机四伏的道路可以引导至那将来的路线。因此《纯粹理性批判》的了解是必须的。再者，万有论是西洋上古、中世哲学的中心，其势力直达 1781 年《纯粹理性批判》问世以前。如若人了解了康德这书，并且又超出了他的范围，然而仅此仍然不能建设新的万有论。人必须认识 1781 年以前的万有论：它的问题和问题的解答。最能满足这个需要的，在柏拉图的“谈话”首推《巴曼尼得斯篇》。从问题认识里，上古、中世万有论的优点和缺点始了然可见，后者亦即它所以中断的原因。承受以前未解决的问题，加以前人所未见的问题，继续研究，采取前人的优点，避免他们的覆辙，这乃是有成功希望的正常方法。在这个条件未备以前，在西洋哲学研究的方式里作万有论的尝试，不仅多是“数典忘祖”，而且必须是徒劳无功。人跳不出历史，研究哲学问题不能不先认识哲学史。为了供给后来者一些关于西洋古代万有论的基本知识，因此译《巴曼尼得斯篇》。

(乙) 柏拉图的著作之中不但《国家篇》是在国内最为人所知道的，而且唯一发生影响的也就是《费都篇》——《国家篇》这一时期中的“相论”。这个“相论”的主要点乃是以一个和事物“同名”的“相”解释个别事物；如若我们用一句话来代表它的精义，那就是《费都篇》里的“由于美，一切美的东西美”。《费都篇》——《国家篇》时期中的“相论”诚然是西洋哲学史上几个影响很大的思想之一，它近传至亚里士多德，远传至仆罗丁，甚至间接地支配了整个中世纪；然而它在近代的初年已一蹶不振，“相”的地位为自然律所代替（这个现在即在欧洲也少有人知道的变迁，我们这里从略，只暗示以下一点，即它回溯至中世纪的一个阿拉伯的哲学家）。但首先放弃这个学说的不是任何其他的人，乃是那伟大的、勇于自新的柏拉图自己。他在老

年以一种范畴论代替了那个“同名”的“相论”。这个范畴论的认识不仅对于研究西洋哲学史的人重要，而且那个学说自身在系统哲学方面至今仍有其价值。这个范畴论即存于《巴曼尼得斯篇》中。欲使后之来者辨别柏拉图哲学中的精华与糟粕，以资研究问题时借鉴，因此译《巴曼尼得斯篇》。

## 二

(甲) 柏拉图的著作已几乎每篇是一个谜，或每篇至少包含一个谜了；然而《巴曼尼得斯篇》乃是一切谜中最大的一个。研究柏拉图哲学的人对这篇“谈话”有两个不同的态度：一即努力猜这个谜，一即认它是个谜而畏缩。猜谜的工作始自新柏拉图派，经过了一千数百年至今尚无一人猜透。畏缩不前的人呢，他们几乎对这篇“谈话”不能卒读。这是一位对于柏拉图研究并非毫无贡献的人 Otto Apelt 所叙述人读这篇“谈话”的情形，而且还得到了另一个曾负盛名的柏拉图学家 C. Ritter 的同意。这样，如若仅将这篇“谈话”译为中文，不加解释，最好的结果是介绍一个希腊的谜，甚至为这篇“谈话”增添些不能卒读它的人。这样，我们的翻译只是徒劳；我们所以翻译的目的完全不能达到。所以翻译以外必加注释。因此注《巴曼尼得斯篇》。

(乙) 然而这篇谈话的注释决不只是为了那些畏谜退缩的人的，尤其是为了那些猜这个谜的人的。后一种人在现代大多数同时是古文字学家或在这一学科里有深厚基础的人。在他们关于这篇“谈话”所有的各个不同的全部解释里，我们未能寻得一个可以同意的，然而他们的部分工作里有些我们采取，有些我们反对。关于后者，若我们希望能说服他们，以及使其他尝试解释这篇“谈话”的人不采取那些意见，那决非空泛的言论所可奏效。我们必须和他们立于同一基础上，采用同一方法，这样方可免去无聊的争辩，是非始可明白。再者，我们关于全篇“谈话”的解释亦必以这样的工作为基础；否则只是在已有的许多私见之中再增添一个，彼此陷于混战状态中，永不能得一普遍同意的结果。最适合于上述工作的性质的，不是数十万言纵横不羁的长篇文章，乃是一条一条各自独立、然而不失其集腋成裘效果的注释。因此注

《巴曼尼得斯篇》。

### 三

(甲) 关于翻译，严几道(复)提出“信”、“达”、“雅”三个条件来。“信”可说是翻译的天经地义：“不信”的翻译不是翻译；不以“信”为理想的人可以不必翻译。“达”只是相对的。所谓“达”，从客观方面看，乃指人从译文里可以顺利地得到原文中的意义，完成这一点，译笔的巧拙固然很有关系，然而此外还有更重要的因素，它们是原文的内容和译文读者关于了解这个内容的准备。黑格尔《逻辑学》(Wissenschaft der Logik)的翻译，无论文笔怎么高妙，对于在哲学方面缺乏严格训练的人必然是“不达”，因为对于同一人原文也是晦涩的。反之，纽约的街头某日某时两辆汽车相撞这一类报纸新闻的翻译，无论文笔怎样低劣，对于一般人必皆是“达”意的。所以译文的“达”与“不达”，不能普遍地以一切可能的读者为标准，乃只相对于一部分人，即这篇翻译的理想读者。也只有这些人方能评判，译文是否满足了这“达”的条件。“雅”可目为哲学著作翻译中的脂粉。如若这类书籍的翻译是忠实地依照原来的思想线索介绍一个本土所无的学说，那么“雅”与“不雅”只是表面上的问题。事实上只有内容不充实的方借助于外表的修饰。何况“雅”与“信”又时常是不能并存的(其故详后)。

如若我们再统观这三个条件，我们可以发现，这里有一个缄默的假设。这个假设事实上不只是严几道一个人私有的，乃是许多人共有的；即翻译只是为了不解原文的人的。毫无问题，翻译是为了不解原文的人的，然而不只是为了解原文的人的；反之，在学说方面有价值的翻译，同时是了解原文的人所不可少的。凡是稍微懂得些西洋古代哲学研究中校勘部分的人，皆将毫不迟疑地赞同这话。试问：谁校勘柏拉图或仆罗丁的著作不参考 Ficino 的翻译呢？中国最古的翻译是佛经的翻译。那些翻译大师过去了以后，其他的人只敲着木鱼念经，不再想从原文去研究佛经中的意义。因此一般人关于理想的翻译在校勘方面的价值丝毫不能想象。

理想的翻译对于了解原文的人的功用还不仅在校勘方面。古代希腊文里文句的组织不似现代欧洲文里文句组织的有定规。因此往往一字和同句中这字还是那字联合颇成问题。和不同字的联合产生不同的意义，甚至影响对于整个思想的想法。如若一种翻译在学说方面是有价值的，凡遇着这一类问题时，读者皆可从它看出，译者的看法是怎样。如若一种翻译在学说方面是无价值的，凡遇着这一类问题时，译者尽其躲避的能事，结果使人看不出来他对这个问题的解答是怎样，也许他自己对此并无一定的解答，甚至不知此处有问题。我们固然不劳译者为我们解答问题，然而却希望他对我们表示他对这一问题的看法，以扩充我们的眼界，以便自动地解答问题。有学术价值的翻译能做到这点，无学术价值的不能。因此前者对于了解原文的人也同时有很大功用。现在或将来如若这个编译会里的产品也能使欧美的专门学者以不通中文为恨（这决非原则上不可能的事，成否只在人为），甚至因此欲学习中文，那时中国人在学术方面的能力始真正的昭著于全世界；否则不外乎是往雅典去表现武艺，往斯巴达去表现悲剧，无人可与之竞争，因此也表现不出自己超过他人特长来。

（乙）对于翻译哲学著作的普遍意见决定了我们如何翻译《巴曼尼得斯篇》。“信”是这篇翻译的不可动摇的基本条件。“达”只相对于在系统哲学方面曾受过不少训练、关于希腊哲学又有相当了解的人。“雅”，只在不妨害“信”的情形下求其完备。此外最注意的，乃是在译文中明白地表示我们关于原文里每一句的构造的看法。这样的翻译，若用已成的名词表示，乃是直译。直译不但常常“不雅”，而且还会有“不辞”的危险。凡遇着文辞和义理不能兼顾的时候，我们自订的原则是：宁以义害辞，毋以辞害义。“言之无文，行而不远”，诚然是历史上已经验证了的名言；然而我们还要补充以下两句话，即：文胜其质，行远愈耻。汉、魏、六朝的著作前人已目之为文章之衰，这可以为我们这两句话佐证。然而另一方面我们绝对避免矫情动俗的伎俩；凡变通言词于义无碍的时候，则我们即放弃“不雅”、“不辞”的直译。

极求满足“信”这个条件的翻译不但时常“不雅”和“不辞”，而且有时还不能避免不习惯的词句。翻译一事的本性造成这样的情形。翻译哲学著作的目的是传达一个本土所未有的思想。但一种文字中习惯的词句，只表示

那在这种文字里已产生了的思想，而且也只能表示它。因此如若一个在极求满足“信”的条件下做翻译工作的人希望用习惯的词句传达在本土从未产生过的思想，那是一件根本不可能的事。在这样的情形下，若不牺牲文辞，必牺牲义理；不牺牲义理，必牺牲文辞。这决不是主观的偏见，史事可为我们证明。如若我们以佛经翻译中的某某部分和它同时代的文章比较，我们会发现它们所用的词句有好多完全不同。如若后者是当时的标准著作，前者即无可讳言的在当时是“不通”。佛经的译文到现在已普遍流传了千百年，经过了千百年间的讽诵，对于我们仍然是不习惯；当它初问世时，它给那时代的人在文字方面一种什么印象，我们不难想象了。

在以下的翻译里，“不雅”、“不辞”，以及不习惯的词句皆有，其故乃在它极求满足“信”这个条件。最受人攻击的将是在第二部分中常常出现的两句：“如若一是”和“如若一不是”。无可讳言，它们不是中文里习惯的词句，因为自从有了中国语言文字以来，大约还未有人讲过这样的两句话。其所以还未有人讲过它们，是因为还未有人这样思想过。正因为还未有人这样思想过，所以我们才翻译这篇“谈话”；否则又何必多此一举？诚然，我们可以将这两句话讲得合乎中文的习惯些，譬如讲：“如若有一”和“如若没有一”。这两个句子虽然仍不能普遍为人了解，但困难不是它们不合乎造句的习惯，乃是它们的内容仍嫌太抽象。假设我们不讲“如若有一”，却讲“如若有钱”，那么这句的意义即尽人皆知了。然而两句的构造相同，彼此间的差异只在内容的抽象与否。代替“如若一是”和“如若一不是”我们还可讲得既合乎中文里的习惯，又可以普遍的了解，譬如说：“如若一存在”和“如若一不存在”。这大约是两句投合一般人的口味的译文，然而它们所表示的不是原文中的意义。因为极端遵守“宁以义害辞，毋以辞害义”的原则，我们采取了这个不习惯的句子。这样的选择必不能免于那些对于翻译是什么从未仔细思考过然而即有所主张的人的指责。然而这样的指责不是可怕的。最可怕的乃是处事不忠实；为了粉饰“文雅”不将原文中的真相、却更之以并不符合原义的代替品转授给一般胸中充满了爱智情绪而只能从翻译里求知识的人们，那是一件我们不敢为——且不忍为——的事！

## 四

注释不是一件简单的事。古代哲学著作的注释必从不同的两方面入手，方可希望有差强人意的结果。这两方面在西洋的学科中乃是所谓古文字学和哲学。在中国学术史上注释是重要的学说活动之一，其中似乎也可以辨别两个完全不同的方向。其一是某者某也的文字解释，另一是纵横不羁的义理解释。前者或当于西洋的“古文字学的解释”，但范围比较狭小得多；后者相当于西洋的“哲学的解释”，但自由的程度有过之而无不及。这本小册子里的注释由上述两个不同的方面出发。它同时力求避免文字解释的零碎狭隘和义理解的空中楼阁；它的主要目标乃在以古文字学为基础建设一个哲学的解释，由解释一字一句以解释一节一段，由解释一节一段以解释全篇的内容，由解释全篇的内容以解释全篇“谈话”在柏拉图整个思想中的位置。解释哲学著作唯有“哲学的解释”始能胜任；但这种解释必以原著的内容为依归，不能借题发挥，叙述自己的思想，它必采用古文字学中校勘、释义、考证等等方法。因此我们的注释包括以下几项：

- (一) 文字的校勘；
- (二) 词句的释义；
- (三) 历史的考证；
- (四) 义理的研究：
  - (1) 论证步骤的分析；
  - (2) 思想源流的探求；
  - (3) 论证内容的评价。

各项中分量的多寡恰巧和排列的次序相当。文字的改动最少，理想的校勘乃是在流传的读法中寻出字句的意义来，不在多作“揣测”（Konjektur）。词句的释义一项，除包括原文中困难字句的诠释外，还包括关于翻译的解说，即为何译成如此如此。历史的考证中有几条过分冗长，不能纳入注中。其一自成一篇，作为本书的附录。此外几条归入另一篇短文中，单独发表。义理的

研究乃注释中的中心部分，它所占篇幅也最长。其中第（1）类乃指示初学《巴曼尼得斯篇》中的思想路线，第（2）类以备研究希腊哲学史者的参考，第（3）类以资研究哲学问题的借鉴。（一）（二）（三）以及（四）（2）乃和古文字学家的商酌。各项各类合并乃为辅助后之来者了解《巴曼尼得斯篇》。

这本小册子的动机和它所采用的方法约略如上。它是在昆明时期的产品；但是也只有昆明它始能产生。其中的译文和古文字学方面的工作，大部分成于斗室油灯、除了楼下不足扰人工作的猪和牛的声音以外更无其他音响的乡村夜晚里；其中哲学方面的工作，大部分成于往来乡居和学校间二十里左右的松堤和田埂上的独行踽踽中。生活诚然是简陋艰苦，然而那种环境倒是合宜于工作的。

但虽有合宜于工作的环境，若无工作的材料和工具，实际工作仍然不能产生。关于材料和工具这一层，我们首先感谢北京大学汤锡予（用彤）先生的未雨绸缪，预先为我们购置了一部柏拉图的原文全集，其次感谢清华大学书籍中亚里士多德的原著几种。此外，平素读书时书中随处涂写的不良习惯，在这书籍缺乏的时候幸能供给许多此外不可获得的材料。再加上几本随身的书籍，于是工作的材料和工具的问题可以得到解决。诚然，还有许多书籍我们应当参考，但未能做到。然而直接的史料皆应有尽有了。至于那些书籍的参考，唯有留待它年。

贺自昭（麟）先生主办西洋哲学名著编译会，要我们选译柏拉图的“谈话”。自昭先生研究黑格尔有年，并且正着手翻译黑格尔的《逻辑学》（*Wissenschaft der Logik*）。黑格尔的《逻辑学》在内容方面至今仍是后无来者，如若它前有古人，那就是柏拉图的《巴曼尼得斯篇》。因此，若为这个编译会稍尽绵薄，在柏拉图的著作中以译注本篇“谈话”为最合宜。然而这不是一件轻而易举的事。前在西南联合大学近在中央大学皆与许多可敬可畏的师友和同事共处，我们本多质疑请益的机会，然而他们各有专务，不敢扰乱他们的清思，强他们做舍己耘人的工作。因此我们料想这本小册子不能免于错误。错误若果真不能免，它们的纠正有待于高明。然而最希望的乃是细阅了全书加以思考后批评。

## 关于“存在”和“是”

汪子嵩 王太庆

一个哲学体系总有它的核心思想，表现为一个范畴或一组命题。比如孔子哲学的核心是“仁”，仁者爱人，主要讲人和人之间的伦常道德关系，“正心诚意，修身齐家，治国平天下”是理想的标准，因此伦理思想成为中国传统哲学的主流。即使老子哲学的核心是“道”，道既是万物的本原，又是事物变化的秩序和规律；道法自然，人道要依循天道，回到自然去，才能逍遥游。可见道家思想也还是注重伦理的。

西方哲学从古代希腊哲学开始，直到近现代哲学，如果将它们作为一个整体来看，那便不得不承认，它的核心便是那个希腊文的 *on*，拉丁文译为 *ens*，英文译为 *being*。哲学形而上学中一个最基本的内容 *ontology*，就是研究 *on* 的学问。这个词译为中文的“存在”和“是”，似乎都说得通，都是可以的；但是用中文“存在”去理解和解释它，和用“是”去理解和解释它，却是有不同的。究竟它是什么意思，用哪个词去翻译它比较恰当？现在已经引起重视和争议。这是一个应该探讨的问题，我们想谈点看法。

---

无论是希腊文 *on*，拉丁文 *ens*，或是英文 *being*，都是既有汉语普通话



“存在”或“有”的涵义，又有“是”的涵义；但究竟何处应作“存在”，何处应作“是”？西方学者中也不是完全没有争议的。从古代希腊的注释家开始，直到近现代的学者们从词源学和语义学等方面进行探讨研究，至今也没有得出完全一致的认识。陈村富在《希腊哲学史》第一卷论述巴门尼德思想时，对这种情况曾经作过一些介绍；近年来在翻译和研究海德格尔的著作中，对此也有不少介绍和论述。当然这个问题本身是西方哲学提出的问题，理应从西方语文的词源学和语义学等方面去探讨寻求解决，但是既然连西方学者在这方面研究也不能得出明确的结论，我们更没有能力企图从这些方面研究解决这个问题。好在我们现在的问题是：用汉语普通话的“存在”和“是”，究竟哪一个可以比较准确地理解和翻译西方哲学中的 on 或 being 这个范畴，所以不妨先不顾西方语文的词源和语义，单从汉语的习惯用法来讨论这个问题。虽然现在我们的习惯用法在相当大的程度上原来是受外文翻译的影响而逐渐形成的，也不是与外文完全无关。

先说“存在”。我们现在通常所说的“存在”（不是哲学书里的“存在”，它的通常意义和哲学书里的意义是有很大不同的），它的明显意义是：它是实实在在的，是在那里的，是有的；更明确地说，是在时间空间中的。因此一切具体的事物，如这个人、这只杯子、中国、地球等等都是存在的。尤其是多少年来，我们已经习惯于承认：存在和意识的关系问题，与物质和精神的关系一样，是哲学的基本问题。因此我们已经习惯于将“存在”和“物质”等同起来，认为它是客观的实在，是和意识对立的（这种理解是否符合恩格斯的原意？还是值得探讨的）。这是“存在”的最通常、也是最典型的用法。

至于抽象的概念如人、白、美、正义等是不是存在的？当然也可以说它们存在，但是它们的存在，至少不是像上述那种个别的具体事物那样的存在。用亚里士多德的理论说，这种抽象的概念不能独立分离地在那里，它只能在个别事物之中。如“人”只能在一个个具体的人之中，“白”只能在具体事物的颜色之中，“正义”只能在某个人的行为或社会的秩序与法律之中。至于像神、鬼、天堂等等，通常说它们是不存在的；如果说它们存在，也只能说它们只是在信仰和理想中，不是真实的存在。

“存在”的反面、对立面是“不存在”，而不存在就是无，是虚无。用

“存在”和“不存在”翻译 being 和 non-being，显然会产生问题，现在都用“存在”和“非存在”来翻译。但这个“非存在”是什么呢？我们可以说“白”和“非白”，所谓非白就是白色以外的其他红、黄等颜色。可是“存在”和白、大等概念不同，因为它是最普遍、外延最大的概念。亚里士多德多次论证：最普遍的范畴如“一”是最普遍的，它下面不能再划分为任何种或属。将“存在”和“白”相比，在白之外还有红、黄等非白的颜色，而在“存在”之外，除了不存在，还能有什么可以和存在并列的东西呢？除非说思想就是非存在，可是这种说法和巴门尼德、亚里士多德的说法是违背的。

再说“是”。“是”在汉语普通话中一般都作联系动词用，联结主项和谓项，谓词是表述主词的，即 S 是 P。我们可以说：苏格拉底是人，他是丑的、不高的，是柏拉图的老师，是雅典人，是两千多年前的人，是研究哲学的，是被处死的，等等。亚里士多德所说的十个范畴都可以说是“是”的谓词，都是“所是的东西”。本来“范畴”的希腊文 *Kategoria* 就是谓词的意思。不但具体实在的东西，而且抽象的概念以及实际不存在的神、鬼等等，都可以说它是，是“所是的东西”。所以“是”是最普遍的外延最大的概念，凡是名词、动词、形容词，都可以说它“是”。

在西方语文中。动词“是”有人称、时态和语态的变化，它的分词可以作名词用，希腊文 *on* 和英文 *being* 都可以单独作名词用，但在中文中作联系动词用的“是”一般不单独作名词用。西方语文中的动词“是”也可以抛开主词或抛开谓词使用，但在中文中，抛开主词的“是”的用法（实系省去主词）是常见的，如说“是人”、“是白的”，但抛开谓词的用法却很少，英文可以说 *I am* 或 *God is*，在中文中如果说“我是”或“神是”，人家便要问：是什么？因为中文没有那样的用法。大约正是因为这些缘故，人们觉得将 *on* 或 *being* 译为“是”，在中文是不通的，总感到别扭，因此要将它按照中国固有的传统哲学理解为“有”或“在”，从而译为“存在”。中文的“存在”，既可作动词用，也可作名词、形容词用，因此用“存在”翻译英文的 *is*, *being* 等，在中文都是通顺的。说“我是”不行，但说“我存在”却是行的。可是在中文中“是”和“存在”的意义是不同的，“我是”和“我存在”的意义也是不同的，将“是”和“存在”两个意义合一的 *on* 或 *being* 译为“存

在”，实际上是改变了原义。

“是”是什么？它是一个抽象的概念。是从特殊的是中抽象出来的共相。第一个提出将 *on* 译为“是”的是陈康先生，他在《柏拉图〈巴曼尼得斯篇〉译注》中作过解释：这 *estin* 在中文里严格讲起来不能翻译。第一，它所表示的比较“存在”广得多，因此我们不能译这句为“如若每一个存在”。第二，若我们用中文里外延最广的哲学术语“有”来翻译，“如若每一个有”，至少是不成词。在这个情形下我们以为，如若翻译，只能采取生硬的直译（这样也许不但为中国哲学界创造一个新的术语，而且还给读者一个机会，练习一种新的思想方式）。因此译为“如若一是”。他又对这个“是”作了解释：译文确当与否暂且勿论；这字所表示的意义可从以下见出：设以“甲”代表“每一个”，“甲”是“子”，“甲”是“丑”，“甲”是“寅”……“存在”只是子、丑、寅……中之一，比如“寅”。“甲是”决不同于“甲是寅”，它也不同于“甲是子”，“甲是丑”……中的任何一个。“是”和“是子”、“是丑”、“是寅”……的分别，乃是前者是未分化了的，后者是分化了的（第 107—108 页）。所谓分化了的就是特殊的，未分化了的就是普遍的共同的。陈先生在这里指出：“是”和“存在”有不同，它们的不同有两点，第一，“是”表示的意义比“存在”广泛得多。第二，“存在”只是一种特殊的、分化了的“是”，而“是”是未分化的、普遍的。他指出的这两点很重要，但是因为他后来写的文章大多是用外文发表的，所以对这两点没有再作进一步申述。

这个“是”具体表示什么意思呢？陈村富在《希腊哲学史》第一卷论述巴门尼德哲学时，作过词源和语义的解释，照录如下：

希腊文属印欧语系。在印欧语系中，“是”的词根有两个。一是“*es*”，在希腊语中就是“*eimi*”，拉丁文写作 *sum* 及分词 *esse*。原来的意思就是“依靠自己的力量能运动、生活和存在”；说某物 *es*，就是说某物自然而然地出现在那里，生存在那里。可见这个词的本义有显现、呈现的意思，包含后来“存在”的意思。另一个是“*bhu*”、“*bheu*”，在希腊文中就是 *phyo*，希腊文的意思就是产生 *produce*、成长 *grow*、本来就是那

样 be by nature, 拉丁文为 fui, fuo。bhu, bheu 原来的意思是“依靠自己的力量, 能自然而然地生长、涌现、出现”。(参看海德格尔:《形而上学导论》第70—71页)在希腊语中, es 词根的 eimi, 后来演变成系动词“是”, 而 phyo 后来指自然而然成长的、变化的东西, 最后变成 Physis (自然、本性), 指本性上就有力量成为“如此如此”的东西。它同另一个希腊词 techne (人工造成的) 相对。tecne 以后就专指人造的工艺品、手工业品及制造技术 (第610页)。

他在这里分析的“是”的两个词根, 第一个可以说是亚里士多德所说的第一哲学即形而上学的“是”的词根, 第二个则是第二哲学即物理学 (physika) 的词根。无论是形而上学还是物理学中所讲的最主要的词源, 都是“是”。

由此我们也可以试图说明“是”的意思: 第一, 作为某个东西而存在 (“存在”是“是”所包含的一种意义); 第二, 依靠自己的能力起这样的作用; 第三, 显现、呈现为这个样子。比如说“苏格拉底是人”, 就是说: (1) 苏格拉底作为人而存在, (2) 他依靠自己的能力起人的作用, (3) 他显现、呈现为人; 又如说“这个东西是白的”, 就是说: 它作为白的而存在, 它依靠自己的能力起白的作用, 它显现、呈现为白的。

我们也可以这样来解释“我是”、“神是”。其实中文也不是没有这种说法的, 比如问: 谁是张三? 可以回答: 我是或他是: 问哪一个是人? 也可以回答: 我是或他是。所以说“我是”, 就是说“我是我”, 我起那个作用。

西方语的“是”还有人称、时态、语态等各种变化形式, 希腊文 eimi 是第一人称单数的是, 相当于英文 I am 中的 am, 它的主动语态现在陈述式单数第三人称 esti, 相当于 it is 中的 is, 它的不定式 einai, 相当于 to be; 希腊文的分词形式有阳性、阴性、中性之分, eimi 的阴性分词 ousa, 中性分词 on, 英文没有这种分别, 只能都译为 being, 这个 on 就是表示“是”和“是的”的词。ousa 本来也是 being, 在巴门尼德和柏拉图使用时还没有赋予特殊意义, 亚里士多德才将它写成 ousia, 列为十范畴之首, 认为是其他范畴的主体 (hypokeimenon, 在背后或底下的东西, 一般译为“载体”或“基质”, 即“是的

东西”)，通过拉丁文翻译成为 substance，我们主张译为“本体”。“本体”的意思也是“是的根本”或“基本的是”。

在我国，1949年以前是很少有将 being 译为“存在”的，一般多用我国传统哲学范畴“有”来译它，由于《反杜林论》、《费尔巴哈论》等将它译为“存在”，以后就成为公认的唯一译词了。估计是当时的译者借用日文的译名，“哲学”这个译名最早也是从日文翻译中借用过来的。“有”即“存在”。“存在”可以是“是”所包含的一种意义，但它不能表达“是”所包含的另一方面引申意义，即联系动词的含义。

此外希腊文还在分词前面加冠词成为 to on，相当于英文的 the being，以及 ta onta，相当于 beings，可以译为“是的存在”。现在一般译为“存在事物”，可是“事物”总是指具体实在的东西，而性质、数量、关系等都是属于事物的性质、数量、关系，不能将它们也说成是事物，只能将它们说成是“是的存在”，因为性质、数量、关系也都是“是的”。有人说“存在”也还是表示一种空间状态，但实在找不到别的更可以表述抽象的词，所以也可以译为“是者”。

“是”和它的反面“不是”的关系，与“存在”和“不存在”的关系是不一样的。虽然就“是”本身说，它和“一”一样，是最普遍的概念，在它以下不能再划分为种或属；然而“是”作为联系动词，总是表示某个东西是什么，而说它是 A 的时候，必然包含着说它不是非 A。说“这是白的”，也就是说“这不是非白的”；而作为非白的红、黄等等，本身又是“是”。所以“是”总是和“不是”联在一起，而“不是”也是一种“是”的。这就是陈康先生说的“相对的不是”。而“存在”的反面却只能是绝对的“不存在”，是绝对的不是，是“无”。因此，说“存在”不同于说“是”。

还有更重要的一点是，只有作为联系动词的“是”才能构成命题和判断。“是”和“不是”构成肯定命题和否定命题；又可以通过“是”的单数和复数，构成单称命题、特称命题、全称命题等等。亚里士多德说只有命题才有真和假。而逻辑和科学就是要研究确定真和假的问题，如果不分辨真和假，也就不可能有逻辑和科学了。可是“存在”并不能构成命题，它是亚里士多德在《范畴篇》中所说的简单的非组合 (asynthete) 的词，像人、白、跑等

一样，它自身是没有真和假的。要分辨真和假便必须进行分析。亚里士多德虽然是首创逻辑学的哲学家，但他自己并没有将这门学问叫做“逻辑”，他将它叫做“分析”（analytika）。《前分析篇》和《后分析篇》是他的重要逻辑学著作。他十分重视分析，尤其是对于“是的”的分析，《形而上学》一书的主题，可以说就是对“是的”作了各种深入的分析：他所创导的这门研究“是”的学问，也就叫做 ontology。

正因为“是”是西方哲学的核心范畴，所以西方哲学重视分析，重视分辨真和假，从而促进了逻辑和科学的发展。如果要将中国传统哲学和西方传统哲学作比较的话，应该说这一点是很重要的。

## 二

先讨论巴门尼德的思想，因为他是第一个将 esti（它是）和 on（他当时用的还是早期的写法 eon）当作最高的哲学范畴的。他的基本思想表现在他的残篇第二的一对相反的命题中，他称之为两条不同的认识道路。陈村富指出过，由于巴门尼德是最初提出这个问题的，所以他的用词不很严密，可以有不同的理解法，因而得出不同的结论。这两句话的原文是：

he men hopos estin te kai hos ouk esti me einai, peithous esti keleuthos  
 (Aletheie gar opedei), he d'hos ouk estin te kai hos chreon esti me einai, ten  
 de toi phrazo panapeuthea emmen atarpon... oute gar an gnoies to ge me eon  
 (on gar anuston) oute phrasais.

这段话在 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield 的《苏格拉底以前的哲学家们》（资料选编，1985 年修订版）中的英文翻译是这样的：

The one, that [it] is and that it is impossible for [it] not to be, is the  
 path of Persuasion (for she attends upon Truth); the other, that [it] is not

and that it is needful that [it] not be, that I declare to you is an altogether indiscernible track. ; for you could not know what is not—that cannot be done—nor indicate it. (p. 245)

希腊文第一行和第二行的 *estin* (是, 相当于英文的 *is*) 是关键词。希腊文的动词有了语尾变化的第三人称单数 *estin*, 就不需要说出主语“它”。近代语言不能不说出主语, 于是近代的研究者就要为之补上一个“它”字, 接着又要问这个代词“它”指的是什么? 便要说出这个主语来。我们见到的实例第一个就是黑格尔, 他在《哲学史讲演录》第一卷第 287 节中将巴门尼德的原文译为:

Der eine, dass nur das Sein und dass nicht ist das Nichtsein, —dies ist der Überzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, dass das Sein nicht ist und dass notwendig das Nichtsein, —von diesem sage ich dir, dass er der gang unvernünftige Weg ist; denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen.

其中第一行的 *nur das Sein* 是 *nur das Sein ist* 的意思, 即希腊文 *estin* 的译语, 其主词被定为 *das Sein*; 第三行 *das Sein nicht ist* 是 *ouk estin* 的译语, 其主语也被定为 *das Sein*。这一理解和译法后来为 H. Diels 所采纳, 见他的 *Fragmente der Vorsokratiker*。在我国也是这种理解占流行地位, 这是由于黑格尔的《哲学史讲演录》的中文译文的影响所致。贺麟先生的译文如下:

一条路是, 只有“有”存在; “非有”不存在, ——这是确证的路径, 真理是在这条路上。另一条路是, “有”不存在, “有”必然是“非有”, ——关于这, 我对你说, 这是完全非理性的道路; 因为“非有”你既不能认识, 也不能达到, 也不能说出。(见该书商务本第一卷第 265 页)

对此，读者会问：贺先生译为“有”的，实际上就是“存在”（das Sein），所以前一条说“有”存在，实际上就是“存在是存在的”，后来许多书多是这样译的，可是这不过是同义反复，再也说不出更多的道理来，怎么能达到真理呢？后一条说“有”不存在，“有”必然是“非有”，那就是“存在是不存在的，而非存在必然存在”，却是一个自相矛盾的悖论，巴门尼德为什么说这是意见之路呢？所以 20 世纪的西方学者不采取黑格尔的理解而另辟途径，主要是不把这两句话中暗含的指示代词 it 还原为同样的东西 on（das Sein），而让它在那里泛指某个东西。这样，前一句话的意思便成为“通过那个是的东西，不能不是的东西”；后一句话的意思便成为“凭着那个不是的东西，必然不是的东西”。Kirk 和 Raven 在第一版中译为 that it is and cannot not be 和 that it is-not and needs must not-be；在修订版中为了加强表明这两个 it 并不表示同一个东西 on，只是泛指“东西”，于是给它加上方括号，写成 [it]。他们的理解纠正了黑格尔的失误，根本解决了同义反复和自相矛盾的问题。而且这样理解又纠正了黑格尔对后一句话的后半 chreon esti me einai 的误解。黑格尔将这半句译为：notwendig das Nichtsein，是没有看清 esti me einai 是用 esti 当模态动词（can, possible），后面加不定式 einai（to be），黑格尔用一个名词 das Nichtsein 来译 me einai，是语法上的错误。贺先生译的“有”必然是“非有”，以及后来译的“存在”必然“非存在”，都是跟着黑格尔的错误来的。

黑格尔给 estin 找了一个主语 das Sein，是没有考虑到这个 estin 本身就有当名词用的意思，等于 on，而 ouk estin 和 me einai 就等于 me on。这是大哲学家没有照顾到古文细节的失误。贺先生译文的毛病主要由黑格尔负责，他用“有”和“存在”译 Sein 则是由于中国传统哲学中没有“是”这个范畴，只有与之邻近的“有”这个范畴，不得已而借用之。

在现代汉语中，“是”和“有”或“在”的确有不同的、甚至是无法沟通的含义。但是在西方人的语言中却相反，它们是一个意思。这个意思就是“依靠自己的力量起作用”，像英语的 act；而且这作用还是积极的。我们现代汉语说的“是”似乎没有“作用”的意思，只是将主语和谓语联结起来的一根绳子，一个形式，没有什么内容可言，因此被认为是一个不同于实义动词



的“系词”。系词这个说法也来自西方的语法学家，是指主语和宾语之间的动词中的一种，表示一般性的作用，有别于指某一特定作用的动词（实义动词）。但是这个一般性的作用也是作用，并非只是空洞的形式。实际上，所谓“系词”（copula）本来是动词中的一种，也可以为它分析出实质的意义，如亚里士多德在讲三段论的时候就将 S 和 P 之间的“是”字说成“属于”。正因为“是”起一般性的作用，所以可以用于一切判断之中。

“在”这个动词是汉语所特有的，在西方人眼里就等于“是”，区别仅仅在于它表明“起一种占某某时间空间的作用”。这种作用也有一般性，只是略小于“是”的一般性；可以说“在”是包括在“是”之内的，“在”是“是”中间的一种。这也就是陈康先生所说的，“是”的意义比“存在”的意义广泛。希腊人不说“在”，连说到涉及时空的作用时也说“是”，亚里士多德的时代还是这样。后世转而注意“在”有不同于一般“是”之处，才开始用 *existens*（存在）这个新的动词，产生了 *existentia* 这个范畴。[柏拉图和亚里士多德提出了那么多的哲学范畴，却没有一个表示和 *on* 不同的表示“在”和“存在”的范畴，亚里士多德提出“有”（*echein*）的范畴，但其含义和中国传统哲学中的“有”，完全是两码事。]其实“在”和“是”并不是对立的，而是有内在的同一性，即是“凭自身的力量起作用”的。中国人由于原来只注重“在”而忽视那更一般的“是”（公元前的汉语连今天意义的“是”字都没有），所以把“在”（即“有”）看成天经地义的本体，对西方人的 *on*, *ens*, *being* 之为本体，总是格格不入。在读巴门尼德以及柏拉图、亚里士多德的时候，遇到一大堆“是”字，以为他们将实义动词“在”与联系动词“是”搅混在一起了；用我们现在将“在”和“是”绝对分开的想法是无法理解的，除非将这些“是”字分为两类，我们才能懂。这样就觉得 Diels 的那种用重音符号加在不同音节上的二分法（即在 *estin* 这个字上，将重音标在第一音节的 *e* 上，便作实义动词“存在”讲；标在第二音节的 *i* 上，便作联系动词“是”讲。见《希腊哲学史》第一卷第 594 页），是可以接受的好办法了。这是忽视“是”字的核心意义（“起作用”）的结果。巴门尼德等心中想的是这个核心意义，所以用这些“是”字时到处顺理成章，并不发生混淆的问题。我们发生的问题，是由于思想语言的习惯不同，所以产生的。我们要

理解他们的这个“是”字，便必须了解这个道理，改变一下我们的思想习惯。这样我们可以将巴门尼德的这段残篇试译为：

一条路是，[它]是，[它]不可能不是，这是确信的道路（因为它通向真理）；另一条路是，[它]不是，[它]必然不是，我告诉你，这是完全走不通的死路，因为你认识不了不是的东西，这是做不到的，也不能说出它来。

我们这样理解：前一条路是说，只有按“是”（或是的东西）去钻研，按不能不是的东西去钻研，才会得到真理。这个意思有点接近我们所说的“实事求是”。另一条路是说，凭“不是”的东西去钻研，凭必然不是的东西去钻研，这只能将人引入迷途，因为那“不是”的东西，你是既不能认识，也不能说出的。

所以在残篇第八中有一段话，陈村富称这是“巴门尼德立论的基点”（第592页）。这是在巴门尼德论述了“是”有不生不灭的特点以后说的：

真正信心的力量决不容许从“不是”产生任何东西；所以正义决不放松它的锁链，容许它生成或毁灭，而是将它抓得很紧。决定这些事情的就在于：“是”还是“不是”。（*estin he ouk estin*，英译为 *it is or it is not.*）

这里我们要着重提出一个问题：为什么巴门尼德要提出“是”作为最根本的哲学范畴？为什么要说“是”和“不是”，是树立真正信心的决定力量呢？从以上引述可以看到：他是认为只有抓紧“是”的才能认识真理，如果遵循“不是”的，只能将人引入迷途。所以巴门尼德是将“是”和“不是”，与“真”和“假”联系起来的。他认为只有通过“是”才能得到真正的知识。所以西方哲学的核心范畴“是”，从一开始就是和“真”紧密联系的。巴门尼德之所以选择“是”作为最核心的哲学范畴，不仅因为“是”是最普遍的范畴，主要是因为“是”是表示“真”的范畴。这一点，后来亚里士多

德说得比较清楚。

同时也要看到：巴门尼德提出“是”的学说，原来是针对赫拉克利特的。赫拉克利特认为万物都在不断变动中，任何东西都是“既是又不是”；火是不断燃烧的，在任何时候都既是火又不是火（不能将这说成是“火既存在又不存在”，因为火不存在就是没有火，谈不上什么“火不存在”）。巴门尼德认为这样是认识不到真理的，他认为关键的作用力量就在于这个“是”和“不是”：只能以是火、不能不是火的东西作为研究对象，才能认识真理，如果以必然不是火的东西作为研究对象，只能陷入迷途；赫拉克利特所说的“既是火又不是火”，只能是“意见之路”，它是从感觉得出的。巴门尼德认为感觉是不可靠的，只能从理性中寻找出路，这就是他所以提出“是”和“不是”是决定力量的道理。西方哲学由此重视感性认识和理性认识的区别，产生柏拉图的两个世界的学说；从亚里士多德开始，西方哲学一直在讨论这两个世界是彼此分离的，还是可以相互结合以及如何结合的问题。这种关系和意义，只能用“是”和“不是”来表述，不能用“存在”和“不存在”来说它。

巴门尼德的残篇第八说明“是”的特征。开始时说：“是的东西”（这里用 *eon*）是不生不灭的，是完整的、单一的、不动的、没有终结的。以下分别论述它有五个特征：（1）它是既不生成也不消灭的；（2）它是“一”，是连续不可分的；（3）它是不动的；（4）它是完整的，形如球体；（5）只有它可以被思想、被表述，只有它才有真实的名称。在这五点中，第四点是个比喻，但有明显错误，将感性的球形和理性的完善混为一谈，说明巴门尼德开始划分具体和抽象，他自己还不能将二者区别清楚，他的学生麦里梭随即纠正了这一点。

巴门尼德提出的其余这四个特征，是抽掉特殊成分后留下的普遍成分，为一切抽象概念所共具。“是”之所以外延最大，就在于它是高度抽象的结果：一切是的东西都包含着“它怎样地起作用”，抽掉其中的“怎样地”，单留下“起作用”，就得到了普遍的“是”。所谓“存在”或“在”本是众多“是的东西”（*eonta*）中的一种，是指那种带时间性空间性的“是”，是还带有时间性空间性的这个“怎样”没有抽掉。正因为如此，它的外延要比“是”小。西方哲学中的 *being* 并不是这种外延小一号的“在”，我们用“在”

或“存在”翻译 being，就不止是翻译修辞上美不美的问题，而是意义上是否准确符合的问题，差之毫厘会造成很大的误解。我们的哲学界把“存在”理解为“客观实在”，认为和“思维”相对立，是“物质”的同义语。这也就是说，除了没有说出时间性空间性这几个字以外，实际上是将“存在”理解为在时间空间内的东西，这只能是日常生活中的个别事物，并不是普遍的抽象概念。可以说我们哲学书上的“存在”是徒具概念之名，因为它和巴门尼德所说的上述四个特征完全不合，“存在的东西”是有生有灭的、可分的、变动的、是被感觉所感知的。它和巴门尼德所说的 to eon，根本不是一回事。

在这四个特征中，最重要的是最后一个，即说只有“是”是能被思想所表述的。这点表明巴门尼德是持可知论，反对不可知论的。因为他认为只有通过“是的东西”，才能得到理性的认识，达到真相；凭着不是的东西，只能是感性的虚妄的知觉，是“既是又不是”的东西，只能得到意见。这是由于是的东西凭自身的力量起作用，其中包括被思想的作用，所以能被思想被认识；而不是的东西却没有这种力量，不起这种作用，所以不能被认识。关键在于“是”有这种能起作用的力量，它不是完全被动的。而被了解为绝对客观实在的“存在”，是与“思维”完全对立的，它便没有起被认识作用的力量。所以将巴门尼德的 to eon 了解为和思维完全对立的“存在”，只能走到不可知论的路上去。

而且“思维”也不是像某些学者所设想的是“和存在对立”的东西，不是什么“非存在”，“思维”也是一种“是”，是“是”的一种作用；它起的作用就是认识的能力。认识并不像有些人所想象的那样，只是主体这张白纸，被客体打上了图章；认识是既有客体起作用的能动性，又有主体起作用的能动性，是二者的能动性联合造成的。这就是巴门尼德的残篇第三中所说的：

ton gar auto noein estin te kai einai.

这里的 noein 是“思想”的不定式，einai 是“是”的不定式，tou auto 是“同一的”。这里本来说的是：“思维”和“是”是同一的，但巴门尼德又特别提出一个 estin，作为管 noein 和 einai 这两个不定式的形态动词，就是将

“思维”和“是”这两方面都想到了，认为都是起作用的能力。所以这句话指出正确认识的条件是：主客双方的同一性，即主体是“是的东西”，客体也是“是的东西”；如果缺少了这个条件，主体充满私心杂念，客体尽是假冒伪劣，那就谈不上正确的认识了。私心杂念和假冒伪劣就是巴门尼德心目中的“不是的东西”，也就是“没有能力起积极作用的东西”。所以 Zeller, Kirk, Raven 等将这句话译成“能思想的和能是的，是同一的”。这里发生问题的是由于不明白巴门尼德提出的 *estin* 是什么意思，有人以为它等于中国固有的“在”，因而用我们所了解的“存在”的性质套在巴门尼德的 *eon* 上，要求它回答我们主观上发生的问题。所以，总起来说，巴门尼德提出的 *estin* 不是“存在”的意思，不能将它译为“存在”。

正如陈村富指出的，思维和存在的同一性问题在古代并没有引起重视，直到近代，黑格尔才将它强调论述（637 页），后来才引起重视。因此恩格斯在《费尔巴哈论》中讲到“思维和存在的同一性”。虽然恩格斯对此并没有提出批评，但我们有些同志一看到这个命题，立即认为它是唯心论的命题，必须加以批判。在 20 世纪五、六十年代间，我国哲学界为此展开过一场大争辩，争论思维和存在能不能有同一性的问题。反对者认为：思维是主观的，存在是客观的，它们之间怎么能有同一性？说它们有同一性，只能是唯心论。而认为有同一性的一方则提出：只要在同一的双方中确定哪一方起主要的决定作用，如果是思维决定存在，像黑格尔那样，那便是唯心论；如果是存在决定思维，那便是唯物论。这场争论当然不会得出结论。

其实，如果将 *eon* 译为“是”，说“能被思想的和能‘是’的是同一的”，就不会产生问题了。因为“是”本来是只能被思想、被表述的，它是思想的对象又是思想的产物，当然可以说它和思想是同一的。

### 三

再从希腊哲学思想的发展来考察这个问题。

希腊哲学家从一开始就探讨宇宙万物的本原是什么，所谓“本原”

(arche) 就是说宇宙万物归根结底究竟是什么？早期自然哲学家们说本原是水、气、火等物质性的元素，后来原子论者将它们归结成统一的原子。这类本原可以说是在时间空间中存在的“存在”。一直到现代，科学家们发现了中子、质子等，这个科学问题还可以一直研究下去。

另一些哲学家却提出了另一类抽象的本原，最早是毕泰戈拉学派提出的“数”，但数只是事物的一种量的属性，要用它说明宇宙万物是有困难的。当时的毕泰戈拉学派所作的说明中，虽然有一些科学的依据如和音，但大多只是猜测和比附。倒是现代科学家们在将万物的规定性确定为数这点上，正在取得飞速的进展。

另一个提出抽象的本原学说的就是爱利亚学派。塞诺芬尼提出宇宙万物的本原应该是“一”，它是最神圣的，所以是“神”。这个是神的“一”是什么呢？巴门尼德提出它是一般地起作用的“是”。他是从思想和表述中发现这个“是”具有神圣力量的。因为我们要确定任何一个东西时，总是要确定它是什么，说它是什么时，同时也说明了它不是什么；在作这种判断时才有真理和意见的区别，才有真和假之分。因此“是”的神圣力量，就在于它是分辨真和假的决定因素。只有重视分辨命题的真和假，才会产生逻辑；而要确定事实的真和假，需要有科学的证明，才会发展科学。因此，将“是”和“真”紧密联系，是推动逻辑和科学发展的必要前提。这一点对我们理解西方哲学的传统精神，是很重要的。如果将它译为“存在”，我们便无法作这样的理解了。

因此，巴门尼德提出“是”作为哲学的核心范畴，可以说是对西方哲学作出了一个最重要的贡献，但同时也给西方哲学家带来了最大的困惑：这个“是”究竟是什么呢？柏拉图虽然接受了这个“是”的学说，并由此提出他的相论，但在《智者篇》中却借“爱利亚客人”之口宣说：当你们说“是”(on) 时，你们当然明白它指的是什么；我们以前也认为自己是懂的，但现在却感到很困惑(244A)。柏拉图大约是在暗示：虽然爱利亚学派提出“是”，但对“是”是什么，却没有说清楚。所以他接着提出“通种论”，企图解释“是”的问题。亚里士多德的《形而上学》的主题是对“是”进行了全面的分析；其中第七卷是专门研究“本体”的，它的第一章在概述了“是”的各

个范畴，指出本体是这些范畴的中心，因为它无论在定义上、认识上、时间上都是在先的。却又立即提出问题：“是”（to on）是什么？以及本体是什么？这个问题不仅过去和现在提出来，而且会永远提出来，它是永远令人困惑的问题（1028b2—4）。亚里士多德在刚开始讨论这个问题时，就指出这将是永远令人困惑的问题，似乎他已经预感到这是个难以解决的问题。可以说两千多年来的西方哲学家们都在探讨这个问题，至今没有解决，也许它就是一个永远不能最终解决的哲学问题。在希腊哲学史中，柏拉图尤其是亚里士多德，就是接受了巴门尼德的“是”的学说，企图进一步解释它、分析它的哲学家。

柏拉图自己说他的“相”本来就是巴门尼德的 *ho estin*（“它是”）。他看到巴门尼德将“是”和“不是”的关系，认为是理性和感性、真理和意见的关系；柏拉图所说的“相”和个别事物的关系，就是这样的关系。不过柏拉图认为，只说出一个包括所有一切的“是”，太笼统了，还要将它分析开来，说每一类同名的东西（无论它是“人”、“美”、“同”、“动”的东西），都有它们共同的“是”，这就是它们的“相”；它是不生不灭的、不动的、只有一个、只有思想才能认识的。我们主张将柏拉图所说的 *idea* 和 *eidos* 译为“相”和“型”，放弃过去“理念”的译法，因为柏拉图所说的 *idea* 还没有“理”的意思；他在有几篇对话中虽然说它是主观的认识，但在更多对话中却说它是认识的对象，是客观的，因此不能将它译为“念”。不能因为后来英语的 *idea* 是“观念”，因而反推柏拉图的 *idea* 也是“念”。我们将它译为“相”，就是“共相”的“相”，表示它是一个抽象的范畴。柏拉图在后期几篇重要对话如《泰阿泰德篇》、《巴门尼德篇》、《智者篇》中，都从认识论和本体论角度，讨论“是”和“不是”的问题；尤其是在后两篇对话中，将“是”和“不是”与其他普遍范畴如“一”和“多”、“同”和“异”、“动”和“静”等联系起来，进行逻辑论证，提出了像后来黑格尔的《逻辑学》那样的哲学体系学说。

对“是”进行全面而且深刻研究的是亚里士多德。

最早提出“是”的重要意义的是巴门尼德，但是他还没有将它确定为最高的哲学范畴，在他的残篇中，很少用 *eon* 这个词，主要用的还是 *estin*。亚

里士多德才明确地将 *on* 定为最高的哲学范畴，他从各种不同的角度分析“是”的各种不同含义，创造了许多有关“是”的术语，并提出了相应的学说。虽然这些最终并没有能形成一个完整的关于“是”的系统的哲学，但是他开创了研究“是”的 *Ontology* 即本体论这门学科，他的许多思想和学说，对后来两千多年西方哲学的发展，起了相当大的影响作用。这里作点最概括的简介。

先从亚里士多德的逻辑著作说起。

在《范畴篇》中，亚里士多德将单个的、不是复合的词分析为本体、数量、性质、关系等十个范畴。虽然在这里他还没有将范畴和“是”直接联系起来，但在《形而上学》中，他在分析“是”的不同含义时，几次都将这些范畴归为他所说的由它自身 (*kat' auto*, 英译 *by itself*) 的“是”。可见他对范畴的分类，实际上就是一种对“是”的分类。

在《范畴篇》中他说：这些词自身并不能产生任何肯定或否定，只有把这样的词结合起来时，才产生肯定和否定。而每个肯定或否定，都或者是真的，或者是假的。可是非组合词如人、白、跑、胜利等，却既没有真，也没有假 (2a4—10)。这里他说只有将单个的词结合起来，才产生肯定和否定：所谓结合，最常用的就是以联系动词“是”将两个词结合，产生肯定或否定的命题，如“这个人是好的”，“那个人不是坏的”，这些命题才有真和假之分。这里已经可以看到“是”和“真”的联系。而“存在”却只能说它自身也只是一个非组合词，和“跑”、“胜利”一样，是没有真和假可言的。

在十个范畴中，本体是最根本的，是中心。它是别的范畴的主体，其他范畴都是属于它的，是它的属性 (*symbebekos*, 英译 *attribute*, 它们是可以属于也可以不属于这个主体的，有偶然性，所以也可以译为“偶性 *accident*”)。确定主体和属性的关系是：(1) 主体不表述属性，而属性表述主体，只能说“这个人是好的”，不能说“好是人”。(2) 属性是在主体中的，不是主体在属性中。亚里士多德认为可以作为本体的主体有三种，即：①个别事物即个体，②它的属 (*eidōs*, 英译 *species*)，③它的种 (*genos*, 英译 *kinds* 或 *genus*)。在这三种本体中，他也用上述两项标准确定哪一个在先。比如个体苏格拉底，他的属是“人”，种是“动物”。(在一般逻辑著作和生物分类学中，



种和属的次序与此相反，动物是属，而人是种。)人和动物都是表述个体苏格拉底的，而且它们都只是在个体之中。因此亚里士多德认定：只有个体才是第一本体，属和种只能是第二本体。他说个体的特征就是“这个 (tode ti, 英译 this)”。这时他所说的本体，是实在存在的个体即个别事物，可以译为“实体”。

本体 *ousia* 是亚里士多德创造的一个重要的哲学术语。它原来是希腊文动词“是” (*eimi*) 的阴性分词 *ousa*, 和中性分词 *on* 一样, 本来也应译为 *being*, 在巴门尼德和柏拉图使用时, 还没有特殊意义; 是亚里士多德改写为 *ousia*, 并给它特殊意义, 说它是其他范畴的主体 (*hypokeimenon*, 在底下的东西)。拉丁文译者在译这个词时, 力图反映它和“是”的衍生关系, 便根据拉丁文“是” (*sum*) 的阴性分词 *esse* 将它译为 *essentia*。可是 5 世纪时的著名翻译家波埃修 (*Boethus*) 在译注亚里士多德的逻辑著作时, 根据 *ousia* 的 *hypokeimenon* 意义, 将它译为 *substantia* (原义为站在下面的东西)。由于波埃修的逻辑注释在中世纪欧洲影响很大, 所以 *substantia* 便成为 *ousia* 的主要译词, 英译为 *substance*, 从这个译词便难以看出它和“是”的直接联系了。现在许多人将 *substance* 译为“实体”, 这在亚里士多德认为个别事物是第一 *ousia* 时是可以的, 但亚里士多德在《形而上学》中, 对此的看法发生了根本转变, 认为只有表述事物本质的“形式”才是最先的第一 *ousia* 时, 这个“形式”已经是抽象的“是”, 而不是实在的存在体了, 所以我们以为应将 *ousia* 译为“本体”。

在《解释篇》中亚里士多德研究命题。他说: 并不是任何句子都是命题, 只有那些自身或者是真, 或者是假的句子才是命题 (17a3—4)。这样的命题通常用“是”和“不是”表述的, 有肯定命题和否定命题; 又因“是”有单数复数之分, 所以有全称命题、特称命题、单称命题之分。亚里士多德在《前分析篇》中探讨逻辑推论的基本形式, 即“三段论”的各种格式, 就是这些命题的各种不同的组合方式。这些命题间的反对关系、矛盾关系、差等关系构成“对当方阵”。而这些命题都是用“是”构造的, 不是“存在”所能表述的。

亚里士多德在逻辑著作中所说的“是”的真和假, 是命题和推论的真和

假，是逻辑上的真和假。这是由于当时智者们提出各种诡辩，使人难分真假，所以亚里士多德专门研究各种命题和推论形式，提出辨别真假的标准，开创了逻辑学。

在《论题篇》中，亚里士多德提出“四谓词学说”。所谓“谓词”，就是说在“某个主体是什么”的命题中的那个“什么”，它是表述主体的，是谓词。亚里士多德说：所有命题表示的或是“种”（genos），或是“特性”（idion，英译 property），或是“偶性”（symbebekos）。其中“特性”又可以分为两个部分，一部分是表现本质（to ti en einai）的，叫做“定义”（horos，英译 definition），而不表示定义的那部分仍叫“特性”或“固有属性”（101b17—23）。这样就有四类谓词，即：（1）偶性，如说某物是白的，这“白”是它的偶性；（2）种，如说人是动物；（3）特性，如说人是两足的或有理性的，这“两足的”和“有理性的”就是人的固有属性；（4）定义，如说人是两足的动物，或人是有理性的动物，这“两足的动物”和“有理性的动物”就是人的定义。亚里士多德说，定义是由“种”和“属差”（diaphora, differentiae）组成的，“动物”是种，“两足的”和“有理性的”是属差。这样组成的定义，亚里士多德认为是表示人的本质的。由此可见，四谓词学说是谓词的分类，实际上也是从另一个角度对“是”的分类，因为是从回答“它是什么”（ti esti）分析得出的。《论题篇》中的四谓词学说，对我们理解《形而上学》中论述本体和本质的思想，是很重要的。

现在可以简单介绍《形而上学》中的有关思想了。

现存的《形而上学》一书并不是亚里士多德自己写定的完整的著作，而是后人从他残存的遗稿中，选择一些内容比较接近的论文、讲稿、提要等缀合而成的。所以书中有一些重复甚至矛盾的说法，可能是他在不同时期写下的，说明亚里士多德的思想是有变化发展的，他总是在不断地探索真理。以下从与本文有关的问题，分几个方面论述：

### 1. “是”和“真”的关系。

《形而上学》第二卷（α）简述哲学是探求事物的原因的，其中第一章结尾有一段话：将哲学称作寻求真的知识是正确的。思辨（理论）知识以求真为目的，实践知识以行动为目的；尽管实践的人也考虑事物是什么，但他们

不从永恒方面去研究，只考虑与当前有关的事情。我们认知真是离不开原因的；必须知道在一类具有相同特性的东西中，那个能赋予其他东西以这种共同性的东西是最高的。例如火是最热的，它是其他热的东西的原因；使其他真的东西成为真的原因就是最真的。所以那些构成“永远是的”（*aei onton*，英译 *eternal being*）的本原必然是永远最真的，因为它们不只是有时是真的；也没有任何东西是它们是什么（*ti esti*）的原因，它们是其他东西之所以“是”的原因。因此，是的和真的是一致的（993b19—31）。

这里说的永远是的，就是说它永远是，而不是只在某一时是。比如说“苏格拉底是人”，只要说到苏格拉底这个主体，他永远是人，不可能在某一时间不是人，因此这个命题永远是正确的，是真的。这个“永远是的”也是其他东西之所以“是”的原因，没有别的东西是这个“永远是的”的原因。是的和真的是必然相连的，永远是的东西乃是真的东西的原因。

《形而上学》第五卷（ $\Delta$ ）列举三十个最普遍的哲学范畴，分析每一个的不同含义，被称为“哲学辞典”，其中第七章是分析“是”的不同含义的。他说“是”有四种不同的意义：（1）偶性的“是”。如说“公正的人是文雅的”、“这个人是文雅的”、“这个文雅的人是人”，其中“文雅”是人的偶性，因为人可以是文雅的，又可以不是文雅的。（2）自身（本性）的“是”。他说，这就是范畴的“是”，有多少范畴就有多少个“是”。因为有的谓词（范畴）表述主体“是什么”（*ti esti*），有的表述性质，有的表述数量，有的表述关系，等等。（3）“是”表示一个命题是真的，“不是”表示一个命题不真，是假的。肯定和否定的情况也是这样；例如“苏格拉底是文雅的”或“苏格拉底是不白净的”，都是真的；但“方形的对角线和它的边不是可通约的”，这里说的“不是”，就是说如果说它“是”，就是假的（1017a30—35）。（4）“是”有时是潜能的，有时是现实的，如看和知，可以是潜在的能看和能知，也可以是现实的正在看和正在知。这种潜能和现实，也是“是”的一种形态，陈康先生将它叫做“准是态”。亚里士多德分析“是”的这四种不同的含义，也可以说是对“是”的另一种分类，在这里，他将真也当作为“是”的一种形态。

《形而上学》第六卷（ $E$ ）第四章又专门讨论了真的“是”和假的

“是”。亚里士多德认为：作为真的“是”和作为假的“是”，都是根据结合和分离的，和对立的判断有关。对实在是互相结合的东西加以肯定，对应该分离的东西加以否定，便是真的；如果作相反的判断，便是假的。所以真和假并不是在事物中的，并不是好的东西便是真的，坏的东西便是假的；真和假是在思想判断（*dianoia*）中的。至于单纯的概念的真和假，甚至不是在思想中的；这种意义的“是”和“不是”，我们以后再讨论（1027b17—28）。这里说的结合和分离，就是柏拉图在《智者篇》中举例的：“泰阿泰德坐着”是真，而“泰阿泰德在飞”是假（263A）。因为泰阿泰德这个人 and “坐”是可以结合的，而和“飞”却是不能结合、只能分离的。所以它们的真和假，只有在思想判断中才能确定；不是由事物的好坏善恶规定的。至于单纯的概念（“存在”也只能说是一个单纯的概念）的真和假，是在第九卷第十章中讲到的。

《形而上学》第九卷（Θ）是专门讨论潜能和现实的，其中第十章对真和假作了比较完全的论述。亚里士多德说，“是”和“不是”的意义，首先是指范畴说的，其次指这些范畴的潜能和现实与它们的相反者说的，然而最主要的还是指真和假。真和假依事物的结合和分离而定，认为分离的东西分离，结合的东西结合，便是真的；认为与事实相反的，便是假的。什么时候可以说是真和假，什么时候不可以呢？我们必须考虑这些词的意思。并不是因为我们认为你是白净的，你便真是白净的了；而是因为你是白净的，我们这样说才是真的。如果有些东西总是结合而不能分离的，有些东西总是分离而不能结合的，别的东西则是既能结合又能分离的；那么“是”便是能结合的，是一，而“不是”便是不能结合的，多于一。对于那些不定的东西，同一意见或命题可以是真或假的，因为它有时正确，有时错误；对于那些不能是别的东西，便不能有时真有时假了，只能总是真或总是假。至于那些非组合的东西，什么是它们的“是”和“不是”、真和假呢？他认为这些东西的真和假是这样的：接触和断定它便是真的（断定和肯定是不一样的），不接触便是无知。这样的东西“是什么”是不会弄错的，因为它们都是现实的，只有认知或不认知它们，探究它们是不是如此这样的（1051a 34—b32）。

柏拉图在《斐德罗篇》中提出综合和分析，是他的辩证方法。在《巴门

尼德篇》和《智者篇》中，讨论最普遍的范畴如“一”和“是”、“动”和“静”等是否可以相互结合，以及如何结合的问题；但他都是从抽象的逻辑论证中推出结论的。亚里士多德却将判断中的结合和分离归结为事实上的结合和分离，将事实上结合的东西说成是结合的，分离的东西说成是分离的，才是真的。可见他和柏拉图不同，亚里士多德是重视经验事实的。对于复合的事物，可以通过“是”和“不是”的命题判断，说明它们的真和假；可是对于单纯的、非复合的“存在”，是不能构成命题的，亚里士多德认为只有通过接触，才能断定它的真和假。这就是说，只有通过直接的感性直观，才能断定它是有还是没有；如果没有接触，那就根本没有对它的知识。

亚里士多德在这里说的“是”的真和假，便不只是逻辑意义的真和假了，而是认为认识中的真和假必须通过事实的验证，这就是科学上的真和假。亚里士多德提出了实证科学检验真标的标准，对以后西方科学的发展，是有重要的意义的。

## 2. 研究 to on hei on 的学问。

亚里士多德是第一个将“是”（on）正式确定为最高的哲学范畴的，他并且提出有一门专门研究“是”的学问，这就是研究 to on hei on 的学问，应该说这是《形而上学》一书总的主题。可是在现存该书中，却只有在第四（Γ）和第六（E）两卷中出现这个名称，因此有些西方学者认为：这两卷可能是后期写成的，亚里士多德到最后才概括出这个名称。

这个名称的希腊文是 to on hei on，拉丁译文 ens qua ens，英译 being as being，我们的哲学界一般将 on 译为“存在”，因此将它译为“作为存在的存在”，可是，既然 on 的含义是“是的东西”，这个 hei on 就应该是“作为是的东西”，to on hei on 即 on 本身，而不是作为其他东西的 on。“存在”正是作为在时间空间内起作用的 on，“作为存在”的 on 就不是一般的 on 本身，与亚里士多德的原意不合。所以我们以为还是译为“作为是的是”较好。

亚里士多德在第四卷第一章提出有这样一门学问，说得很简单：

有一门学问研究作为“是”的“是”（或译：“作为是者的是者”、“是者之为是者”），以及那些由它自身属于它的特性。其他各种特殊的学

问却不是这样，因为它们没有任何一种是普遍地研究作为“是”的是的，它们只是截取“是”的某个部分，研究这个部分的属性，例如数学就是这样做的。(1003a 21—26)

由此可见亚里士多德认为哲学即“作为是的是”的学问，和其他各种特殊学问的关系是：第一，所有各种学问包括哲学在内都是研究“是”或是的东西的，但其他特殊学问只截取其中某一部分作为它的研究对象，只有哲学是以整体的“是”作为研究对象的。所以哲学和其他学问的关系，是整体和部分的关系。第二，就它们的研究内容说，哲学研究普遍的，也就是单纯未分化的“作为是的是”，而其他特殊学问则研究已分化为某种特殊内容的“是的东西”，如数学研究作为数的“是”，物理学研究有运动变化的“是”。所以哲学和其他学问的关系是普遍和特殊的关系。可以这样理解：有各种各样的“是的东西” (onta, beings)，数、运动、存在、动物等等都是“是的东西”，它们都是特殊的“是”，各自由一门特殊的学问研究它，如数学研究作为数的“是”，物理学研究作为运动变化的“是”，动物学研究作为动物的“是”。而哲学却是研究那个普遍的、单纯的、没有分化的“作为是的是”，这也就是“是自身”即纯粹的“是”。

在《形而上学》第六卷第一章中，对此说得比较多一些：

我们寻求的是那些是的东西的本原和原因，显然是作为“是”的。因为健康和好的身体状态是有原因的，而数学对象也有它的本原、要素和原因。一般这些包含推理的思想的学问都是或多或少地研究原因和本原的。但是这些学问都是取某种特殊的是的东西，对它进行研究，而不是单纯地研究“作为是的是”，它们不回答“它是什么 (ti estin)”的问题，而是以此为出发点，有些人说得比较明确，有些人只是将它当作一种假设，用以证明他所研究的那种东西有什么特性。显然这样既不能证明本体，也不能证明它是什么，只是以某种方式将它揭示出来而已。这些学问也没有说明它们所研究的是“是”还是“不是”，因为说明它是什么，和说明它“是”，是属于同一种思想的。(1025b 3—18)

这段话不大好懂，它的意思是：哲学寻求的是“作为是的是”的本原和原因，别的特殊学问如数学和研究健康的医学也研究它们的对象即某种特殊的“是”的本原和原因，但它们不研究单纯的“是”，即“作为是的是”，而是以它作为出发点，作为前提和假设，去证明那种特殊的“是”的各种特性的。显然这些学问并不对本体或“它是什么”（罗斯将它译为“本质”）提供证明，只是具体运用本体和本质这类概念，说明那种特殊的“是”的本原和原因。

这门“作为是的是”的学问要研究些什么呢？亚里士多德认为除了研究是、本体、本质这些根本范畴外，还要研究：（1）它们的固有属性，（2）公理。

所谓固有属性，是指“是”和“不是”的特性，亚里士多德提出有：一和多，同和异，相似和不相似，以及对立，他将对立分析为矛盾、相反、相关、有和缺失。这些范畴都是哲学中最普遍的范畴，别的学科都经常使用它们，却并不研究它们，所以只能由哲学研究它们。这些范畴是哲学家们逐渐提出、丰富发展起来的。柏拉图在《巴门尼德篇》中讨论了它们之间的逻辑关系。亚里士多德在《范畴篇》中也说到对立等范畴，在《形而上学》第五卷哲学辞典中列举的，大多是这类范畴：后来在第十卷（I）中系统地讨论了这些范畴和它们的相互关系。它们的相互关系主要是“是”和“不是”的关系，与“存在”和“非存在”无关。

“公理”（axioma）这个名词是从数学中借用过来的。亚里士多德认为：研究公理是哲学家的任务，因为这些公理是对所有的“是”都适用的，并不只对某一特殊的“是”有用。虽然各种学科都在它们各自范围内使用这些公理，但无论是几何学还是算学都不专门探讨这些共同的公理，研究它们的真和假；所以应该由研究所有本体的本性的哲学家来探讨这些推论的原理。它们是一切原理中最确定的，也是人们知道最多，不可能弄错的；并且它们不是假设，因为在知道任何东西以前必须先知道它们，已经具备这方面的知识（1005a 19—b17）。

亚里士多德认为最确实的公理是矛盾律和排中律，这两条公理都是讲

“是”和“不是”的关系的。这种关系在希腊文中有几种表述法：estin—me estin (it is—it is not), to on—to me on (being—not being), einai—me einai (to be—not to be); 中文也有相应的表述法：它是——它不是，是的——不是的，是——不是。现在按中文习惯语法论述。

《形而上学》第四卷第四章开始，亚里士多德明白地说：有些人主张同一个东西可以既是又不是，有些自然哲学家也这样说，但我们断言：同一个东西不能既是又不是，这是最确实的公理（1005b 35—1006a 5）。如果A是B，它就不能同时又不是B，这就是说A不能同时既是B又不是B。是B和不是B是相互矛盾的，如果同时承认二者就是自相矛盾，所以矛盾律又称不矛盾律。亚里士多德特别指出，有些人要求证明这条公理，这是由于他们的学养不足，分不清哪些是可以寻求证明，而哪些是不能寻求证明的。矛盾律是无需证明的自明的公理，因为要证明任何东西，必须以某个原理为根据；如果这作为根据的原理又需要证明，必需有这个根据的根据，如此会无穷倒退；因此最后总要有个无需证明的原理，作为一切根据的根据。矛盾律就是这样一个最后的自明的公理，它是人人都知道，作论证时人人都在使用的公理。但是亚里士多德特别指出：这条公理虽然不能从正面证明它，却可以从反面证明：如果违反这条公理，便会产生不可能的结果。如果有人反对这条公理，除非他什么都不说，像植物那样；要是他说什么，便必须是对他自己和对别人都是有意义的东西，要说出某种确定的事情，如说某个东西是什么。说它是什么的时候，不能同时又说它不是什么，不然便是自相矛盾。这就是说要反对这条公理的人实际上必须接受这条公理（1006b 5—30）。亚里士多德以相当长的篇幅用反面的论证来证明矛盾律，罗斯在注释中将它们分析为七个论证，现介绍其中之一：说“是的”和“不是的”是有确定意义的，并不是说一个东西可以是这样的又不是这样的。如说人是两足动物，那么只要他是人，他就必然是两足动物。如果说“人”有许多含义，不能确定是其中哪一种，便只能说是用词含混，无法讨论。所以只能是指有一定含义的东西，不能是我们称为人而别人称为非人。问题并不在于一个东西是不是在名称上可以同时是人又不是人，而是在事实上能否如此。如果人和非人只是名称不同，像外衣和披风本来是同一个东西，则是人和不是人也没有什么不同。但是真实的



人必然是两足动物，他不能同时不是两足动物。“是人”和“不是人”都有确定的含义，它们是不同的（1006a 28—1007a1）。

《形而上学》第四卷第七章讨论排中律，亚里士多德说：在矛盾双方之间不能有任何中间物，对一个主词要么肯定，要么否定它的某一个谓词。首先这是要确定真和假的人都清楚的，因为说是的东西“不是”，或说不是的东西“是”，是假的；只有说是的东西“是”，不是的东西“不是”，才是真的。那些说任何东西是“是的”或“不是的”，所说的或者是真，或者是假；但是说它既不是“是的”又不是“不是的”，就是说它既“是”又“不是”（1011b 23—29）。罗斯的英译本中对最后这句话作了解释：这就是说在对立双方之间有中间物，认为这种陈述既不是真的，又不是假的，这是荒谬的。因此这条公理被称为排中律。

亚里士多德说：如果认为否定一方也就是肯定了相反的另一方的情况下，还有中间物，如在数的范围内有一种既不是奇数又不是偶数的数，是不可能的，这从定义可以看清楚（1012a 9—12）。

亚里士多德在第八章中又对矛盾律和排中律作了综合论述。他说这是两种片面的说法，即一方面说一切都是真的，另一方面又说没有什么是真的。这种观点和赫拉克利特的说法一样，他认为“一切皆真和一切皆假”；将这两种观点分开来说是不可能的，合在一起说也不可能。这不是说某个东西“是”或“不是”，而是要明确它的意义，就是要从定义论证什么是真和什么是假。对任何东西都必然或是肯定，或是否定，因为不可能二者都是假的，只有矛盾的一方是假的。持一切皆真或一切皆假的观点的人，实际上是毁坏了他们自己，因为说一切皆真的人，使和他自己相反的陈述也成为真的，从而他自己的陈述反倒不真了；而说一切皆假的人，则使他自己的陈述也成为假的（1012a 29—b18）。

由此可见，无论矛盾律或排中律，都是关于由“是”和“不是”构成的肯定和否定命题之间的关系，而与“存在”和“非存在”无关。

### 3. “本体”和“本质”。

这是亚里士多德在《形而上学》书中主要讨论的问题。以上论述《范畴篇》时说过，本体 *ousia* 原来是从 *eimi*（是）的阴性分词 *ousa* 变来的，亚里

士多德赋予它特殊意义，说它是性质、数量等属性的主体，是所有范畴的中心，是首要的范畴。他认为个别事物以及它们的属和种都是本体，但在它们之中，只有个别事物才是最根本的第一本体，属和种只是次要的第二本体。认为个别事物是第一本体的思想，在亚里士多德的许多著作以及《形而上学》的某些卷中一直坚持着，但是在《形而上学》主要讨论本体的第七卷（Z）中，却提出了一种新的观点，认为只有个别事物的形式才是第一本体，和形式相比，个别事物是在后的。

为什么亚里士多德会产生这种转变？因为他在《物理学》等著作中提出了“四因说”，即质料因、动因、形式因（又称本质因）、目的因。它们是事物的原因，也是事物的要素和本原。在它们之中，质料是一方面，和其他三种要素不同，其他三种都是事物的形式；因此个别事物是由质料和形式两种要素构成的。在哲学史上这叫做“质料（*hyle*，英译 *matter*）的发现”，实际上就是最早提出的“物质”概念。

因此在《范畴篇》中是由个别事物、属、种这三个东西竞争第一本体的位置，到《形而上学》第七卷中，却改由个别事物、形式、质料这三个东西竞争第一本体的位置了。这个问题是在第七卷第三章中讨论的。亚里士多德说：“本体”至少有四种含义：（1）本质；（2）普遍的东西；（3）种；（4）载体（*hypokeimenon*）。其他一切都是述说载体的，而载体却不述说其他东西。因此要先考察载体。在一种意义下，质料是载体；另一种意义下，形状（*morphe*）是载体，而由这二者组成的组合物是第三种载体。例如，铜是质料，形状的图像是形式（*eidos*），它们的组合物是雕像，即具体的整体。他说：如果形式先于质料，而且是更真实的，由于同样理由，它也先于二者的组合物（1028b 33—1029a 7）。

他接着解释说：如果本体的特征仅在于它是不表述其他东西，而其他东西都是表述它的，但这是不够的，它本身是含混的。因为按这个标准便只有质料才是本体，如果质料不是，没有别的东西能是本体。因为如果将别的东西都从具体事物那里剥掉，留下的便只有质料。那些别的东西是事物的性质、能力以及长、宽、高的数量等；如果将这些都去掉，留下的便只是那个被它们所限制的东西，那就是质料。这样便只有质料才是本体了。我说的质料是

这样一种东西：它既不是一个特殊的事物，也没有任何确定的质量或别的范畴的规定性。那些规定性都是表述这个最后的载体的，因而这个载体不但没有任何肯定的规定性，也没有任何否定的规定性，否定的东西只是偶然地才属于它的，从这个观点看，只有质料才是本体（1029a 7—27）。

这就是说，如果从“本体不表述别的东西，而别的东西都是表述本体的”这个标准看，便只有质料才是本体。但是亚里士多德说：这是不可能的，因为分离性（choriston）和“这个”（tode ti）看来更属于本体（1029a 27—28）。“分离”是亚里士多德常用的一个术语，他用来表示这个东西和那个东西的分离；这里是表示这个本体和那个本体的分离，即本体的独立性，一个本体是独立存在的。“这个”则是表示本体的个体性。亚里士多德认为确定本体的标准，除上述“表述”这一条外，还应该有独立性和个体性这两条标准。在《范畴篇》中，无论从表述还是从独立性、个体性说，它们首先都属于个别事物，所以只有个别事物才能是第一本体。但是现在，个别事物被分解为形式和质料两种本体；而质料是没有任何规定性的，因此它不可能有任何独立性和个体性；这就是说，从这两条标准看，质料不够本体的资格。因此亚里士多德作出结论：形式和由形式与质料组成的具体事物，比质料更是本体；由二者组合成的本体可以不论，因为它显然是在后的（1029a 27—32）。在这个结论中，前半部分说形式和由二者组成的具体事物，比质料更是本体，这一点已经论证，是清楚的。但是后半部分说具体事物和形式相比，是在后的。这一点他并没有论证。我们可以这样理解：因为具体事物是由形式和质料组成的，质料没有独立性和个体性，所以是在后的；因此本体的独立性和个体性只属于形式，是由形式赋予具体事物的独立性和个体性的，所以形式先于具体事物。这样，在《形而上学》第七卷中对本体的先后次序便作出判断：最先的是形式，其次是个别的具体事物，最后才是质料。他所说的形式 *eidos*，这个词和《范畴篇》中的“属”（也是亚里士多德常用作为和“种”联系的“属”）是同一个词。这样，在《范畴篇》中，个别事物是第一本体，*eidos* 是第二本体；到《形而上学》第七卷，*eidos* 是第一本体，个别事物却是第二本体，次序刚好颠倒过来了。

亚里士多德最后说：我们必须研究第三种本体，那就是形式，它是最令

人困惑的 (1029a 32—33)。形式和“是”一样，都是令人困惑的。可是亚里士多德并没有先直接讨论形式，而是从第四章开始，先讨论本质。《形而上学》第七卷 (Z) 篇幅最长，共十七章；内容庞杂，其中第七至九章似乎是另外一篇著作；但全卷主要都是讨论本体和本质的。

第四章开始讨论本质，他实际上是从《论题篇》中的四谓词出发的，那里说偶性、种、特性、定义是四种谓词，也可以说是四种“是”。亚里士多德在第四章中论证偶性和特性，以及由它们组成的组合物，都不是事物的本质；这样在四个谓词中只剩下种和定义，亚里士多德立即作出结论：只有那些东西，它们的公式就是定义的，才是本质 (1030a 6—7)。这是从《论题篇》中所说“定义是揭示事物的本质的” (101b 38) 得出的。公式总至少由两个词组成的，亚里士多德随即指出：本质是首要的东西的公式，它不是以其中的这一个述说另一个的。所以除了“种的属” (genous eidos, 英译 a species of a genus) 以外，没有别的东西是本质，只有属才是本质 (1030a 11—13)。这样在四种谓词中，只有定义和“种的属”才是本质。希腊文 eidos 这个词，相对于质料是形式，相对于“种”是“属”，所以亚里士多德特别指明这是“种的属”。他说这种属不同于一般的公式，别的公式都是以其中的一个述说另一个的，如“白净的人”中，白净是述说人的。而揭示本质的定义是由“种”和“属差”构成的。比如人的定义是“两足的动物”，其中“动物”是种，“两足的”是属差。这“两足的动物”和“白净的人”两种公式，表面上看相似，为什么前者是人的本质，而后者不是呢？亚里士多德作了解释：因为在“属”中，并不是其中的一个因素（种）分有或参与了另一个因素（属差），也不是那个因素（属差）作为这个因素（种）的性质而属于它 (1030a 13—14)。这就是说，种和属差的关系，既不是种分有属差，属差也不是种的属性。亚里士多德认为种和属差构成内在的统一体，二者是“属”（也就是“形式”）的内在结构。亚里士多德在第十一、十二、十三章中对此作了详细讨论，本文从略。

现在可以来说明“本质”这个术语了。亚里士多德专门创造了一个词组 to ti en einai，一般译为“本质”（英译 essence）。余纪元在《亚里士多德论 ON》一文中作了说明：亚里士多德在《形而上学》Z 卷中多次交替使用“形

式”和 *to ti en einai*，仿佛它们没有任何区别，但他也没有证明这二者的等同。这个术语令人惊奇的是那个“en”，这是 *to be* 的过去未完成式 (*imperfect*)，近于英文的 *was*，故英文直译乃是 *what the “to be” (of something) was* 或 *what it was (for something) to be*，中文直译为“一个事物的过去之‘是’是什么”。学者们一直对亚里士多德为何要用过去式表示费解，名之曰“哲学的过去式” (*philosophic imperfect*)。正如 *on* 和 *ti esti* 一样，*to ti en einai* 也有第一义和第二义的区别。第一义的 *to ti en einai* 又是什么呢？亚里士多德认为这就是一个事物的根本特征，“每物的 *to ti en einai* 即是那被说成是该物自身的东西” (1029b 13—14)。你的 *to ti en einai* 不是“白”，也不是“有教养的”，因为这些都是你之所以是你的根本性质，“你，就你本性所属的是，即是你的 *to ti en einai*” (1029b 15)。在亚里士多德的著作中，*to ti en einai* 有时通过定义来解释，如“只有那些其公式即是定义的事物，才有 *to ti en einai*” (1030a 6—7)。所以 *to ti en einai* 乃是在定义中被给予的东西。有时定义又根据前者来解释，如“定义即是陈述 *to ti en einai* 的公式” (1031a 12)。亚里士多德交替使用这两个词，对 *to ti en einai* 的研究即是对定义的研究，反之亦然。我们也可以由此明白《形而上学》中心的 Z、H、Θ 卷以很多篇幅讨论定义，也可以明白为什么在许多英文译本中，学者抛弃了 *to ti en einai* 的词组含义，将它译成 *essence* (本质)，这 *essence* 一词也是从 *es* (“是”) 派生的。亚里士多德提供了一个具体例子，即什么是一个动物的 *to ti en einai* 或形式？他回答说：是灵魂 (1035b 14, 1037a 5, 28—29, 1043b 1—4 等)。余纪元说：总而言之，第一 *ousia* 正是可以说明一个事物的真正的“是”的东西。要知道事物的根本的“是”，就必须知道它的本质。正是本质决定了一物的特征和它的“是”的方式。它是事物中最持久的东西，是知识的对象。由此出发，我觉得亚里士多德在 *to ti en einai* 这一术语中使用过去式是有深义的，他强调的是事物中恒久不变的东西。所以余纪元主张将这个术语译为“恒是” (《哲学研究》1995 年第二期)。王太庆提出改为“向来是”，这个 *to ti en einai* 就是“那个是它向来是的什么”。这使我们想起上文提到的，亚里士多德在《形而上学》第二卷中曾说过：永远是的是真的原因。不过在那里，亚里士多德还没有使用 *to ti en einai* 这个词组，他用的是 *aei onta* (永远是 的)。从这里，

我们看到 to ti en einai 这个词组是和“是”密切联系的，它是“是”（eimi）的一种形态，而与“存在”无关，所以用“是”的词组翻译它比较确当。但无论用“恒是”、“向来是”，都会使读者产生一种陌生的感觉；而“本质”这个词，已经是哲学和科学中的习惯用语，一般了解的“本质”的意义，也正是 to ti ei einai 的意义，所以我们以为还是可以用“本质”这个译词。通过以上说明，我们可以知道亚里士多德最初提出这个词的含义。

尽管现在每一门科学都在探讨它自己研究对象的本质，但什么是本质？一直到现代西方哲学家中还是有争议的问题。亚里士多德首先创造这个术语，并为它提供了一个说法，说它是说明事物根本是什么的一个公式即定义。他常提到的一个例子是人的定义，但他说了几种不同的定义，如说“人是两足的动物”，“人是有理性的动物”，“人是政治的动物”等。这些显然是从不同的角度讲的，说人是两足的动物，是从动物分类的角度讲的；说人是有理性的动物，是从认识论角度讲的；说人是政治的（原义是城邦的，也就是社会的）动物，是从个人和集体的关系意义说的。但不论是哪一个定义，亚里士多德认为是由“种”和“属差”二者构成的，他认为这二者是统一的，因为种是潜能的“是”，而属差是现实的“是”，这些都不是“存在”。

从以上扼要的介绍，可以看到亚里士多德在《形而上学》中，提出了“作为是的是”这门学问，指出它和各种特殊的学问的关系，实际上就是哲学和科学的关系，是全体和部分、普遍和特殊的关系。哲学研究最普遍的范畴和公理，这些是一切科学研究的前提和根据，但是任何一门特殊的学科都不对它们进行专门的研究，只有哲学以它们作为自己的研究对象。因此“作为是的是”这门学问的任务不但要研究和“是”与“不是”关联的最普遍的范畴，如一和多、同和异、相似和不相似、相等和不相等，以及对立、矛盾、相反、相关、有和缺失等范畴；而且要研究矛盾律和排中律这样的公理。这些研究对象，用“是”和“不是”表述，比较清楚，也更能说明它们之间的联系和关系。而用“存在”和“非存在”来表述，不但不容易说明它们之间的关系和联系，也难以表达亚里士多德原来的思想，他是将“是”和“不是”与“真”和“假”联系起来的，只有在由“是”和“不是”联系的肯定和否定命题中，才能确定真假。所以亚里士多德十分重视命题和论证，创

造了逻辑学；也重视实证科学研究，他着重讨论的“本体”、“本质”等术语，为科学研究提供了最重要的范畴，而所谓“本体”，原来来自动词“是”的分词形式，而“本质”乃是用“是”构成的一个词组，是“是”的一种形态。

基于这样的认识，我们以为无论如何，至少在论述《形而上学》中亚里士多德的思想时，只能主要用“是”这个译法，才能比较准确地说明他的思想。当然，希腊文的 *eimi* 用在联系到时间空间时（如英文的 *there is*，德文的 *ist da*），确实包含“存在”和“有”的意义，我们以为当讲到比较具体实在的东西时，将它译为“存在”或“有”是符合中文的习惯用法的，但是不可以偏概全。

## 四

用一种语文翻译另一种语文时，还应该考虑它们各自不同的文化传统，以及由此带来的词的含义中的差别。比如这个“是”字，前面讲到：由于中文很少将“是”作名词用，这是将 *being* 译为“存在”的原因之一。但在中文里并不是没有将“是”作名词用的，如常说的“实事求是”中的“是”字，就是名词；这个“是”也就是“是非”的是。“是”字的下半是籀文“正”字，《说文解字》解释说：是，直也，从日正。《孟子·公孙丑上》：恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。这样讲“是”就是“正”，尤其是将辨别是非说成是智慧的起点，这和亚里士多德所说的，哲学（智慧）就是要分辨是和不是，是很相似的。但是仔细想想，它们之间还是有不同的。中文讲是非，通常是问：对还是不对，正确还是不正确，合乎道理还是不合道理？并不是问：真还是假？而对不对、正确不正确、合乎道理不合乎道理，都是有另外一个判断的价值标准的；这个标准或者是传统文化的价值标准，或者是某种意识形态的价值标准，它们是可以因时间地点的不同，而有不同或变化的。在中国传统文化中认为是对的东西，在西方文化传统中可以认为是不对的；在某种意识形态中认为

是正确的，在另一种意识形态中可以认为是不正确的。这样的“求是”，实际上只是求某种意识形态的“是”，只要合乎这种意识形态的道理的，就是“是”。而真和假却不是这样，它们是不会因时间地点的不同而改变的，逻辑的真和假、实证科学的真和假，应该都是这样的；它们只有在人类认识进步时，有所发展（包括纠正），它们的真假值是不会发生根本改变的。前面讲到亚里士多德在《形而上学》第六卷第四章中讲过：美和假与事物的好和坏是不同的，并不是好的东西便是真的，坏的东西便是假的（1027b 24—25）。判断事情的真和假，与判断它们的好坏、善恶是不一样的。亚里士多德将判断真假的逻辑思辨的理性能力叫做“智慧”（*sophia*），对于判断善恶、好坏的理性能力，他在《伦理学》中将它叫做 *phronesis*，罗斯英译为 *practical wisdom*，可以译为“实践智慧”，苗力田译为“明智”。亚里士多德说，这种实践智慧是人们通过选择，选取好的，对自己有益的事情。它和哲学智慧是不同的。孟子所说的“智”，也就是中国传统文化中所说的“智慧”，大约比较接近亚里士多德所说的实践智慧。

这里可以看到中国传统文化和西方传统文化之间，有一个显著的不同点，那就是中国传统文化比较偏重伦理道德，而西方传统文化，就它重视 *being* 这点，可以说是比较重视逻辑，重视分析，重视科学的。我们不必以此来争论谁高谁低的问题，但是认识自己的弱项，学习人家的长处，才能不断进步。早在 19 世纪末 20 世纪初年，严复开始介绍引进西方学术思想时，在他译述的《名学浅说》中，对中国缺乏逻辑（名学）和分析思想深有感慨，他说：“中国文字中有歧义者十居七八”，“有时所用之名之字，有虽欲求其定义，万万无从者”，“若‘心’字、‘天’字、‘道’字、‘仁’字、‘义’字，诸如此等，虽皆古书中极大极重要之立名，而意义歧混百出，廓清指实，皆有待于后贤也”；“出言用字如此，欲使治精深严确之科学哲学，庸有当乎？”（《名学浅说》第六章，1981 年商务重印本第 17—18 页）严复已经看到：由于中国传统思想不讲究逻辑和分析，许多重要名词歧义百出，无从求其定义，以至难以研究精深严确的科学和哲学。我们的翻译工作也有同样的问题，如果强调“约定俗成”，用习惯使用的“存在”翻译希腊文 *on*，英文 *being* 这个词，由于“存在”这个词本身意义是含混的，要用它翻译西方哲学中这个最



重要最关键的范畴，要用它解释和翻译将这个范畴作了精深严确分析的亚里士多德的哲学思想，恐怕也只能是严复所说的“庸有当乎”？所以提出以上意见，和同道商榷。

(原载《复旦学报》社会科学版 2000 年第 1 期)

# 读《关于“存在”和“是”》一文的几点意见

王晓朝

汪子嵩先生与王太庆先生合作的《关于“存在”和“是”》一文已经公开发表（载《复旦学报》社会科学版2000年第1期，第21—36页），笔者不憚自身学识浅陋，写成这篇文章，以促进学术争鸣。笔者在学术生涯中，得自汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚等先生教诲甚多，谨以此文（主要是意见）表示感谢。

## 一、关于希腊语词 eimi 的几点补充

汪、王两位先生在文中解释了希腊语 eimi 的用法和意义。文中指出：“西方语的‘是’还有人称、时态、语态等各种变化形式，希腊文 eimi 是第一人称单数的是，相当于英文 I am 中的 am，它的主动语态现在陈述式单数第三人称 esti，相当于 it is 中的 is，它的不定式 einai，相当于 to be；希腊文的分词形式有阳性、阴性、中性之分，eimi 的阴性分词 ousa，中性分词 on，英文没有这种分别，只能都译为 being，这个 ON 就是表示‘是’和‘是的’的词。”（汪文第23页）这些解释基本正确，但有几点需要补充和修正。

第一，古希腊语是一种高度曲折的语言。它有三种性（阳性、阴性、中性）、三种数（单数、双数、复数）、三种语态（主动、中立、被动）、四种

语气（陈述、虚拟、祝愿、命令）、七种时态（现在时、未完成时、将来时、不定过去时、完成时、过去完成时、将来完成时）。与英文相比，古希腊语的这些语法变化大部分靠实义动词和联系动词自身的词干和前缀、后缀的变化来完成，而不像英文主要靠添加助动词来完成。古希腊语虽然也像后来的西方语文一样有一套人称代词（我、你、他、我们、你们、他们），但是这些人称代词在句子中往往不出现，因为动词本身的字形变化和词尾变化已经指明了人称，亦即动作和行为的主体。也就是说，希腊文 *eimi* 相当于英文 *I am* 这两个词或这个句子，而不是只代表其中的 *am*，它的主动语态现在陈述式单数第三人称 *esti* (*n*)，相当于 *it is* 这两个词或这个句子，而不是只代表其中的 *is*。兹举下面数句希腊原文为佐证：

*egroikos eimi. I am from the country. (H. L. Crosby, 1928, An Introduction to Greek, P. 52) stratitsi sisin. They are soldiers. (ibid.) oplites estin. He is a hoplite. (ibid.) ou klepseis. You shall not steal. (Exodus 20:15)*

在这四个句子中，作为人称代词的我、他们、他、你们均未出现，但这并不妨碍古希腊人的交际，反而是更加地道的希腊语。

第二，汪、王两位先生指出：“在西方语文中，动词‘是’有人称、时态和语态的变化，它的分词可以作名词用，希腊文 *on* 和英文 *being* 都可以单独作名词用，但在中文中作联系动词用的‘是’一般不单独作名词用。”（汪文第 22 页）这是正确的，但是还应该指出，在希腊文的句法中，不仅是 *eimi* 的分词 *on* 可以作名词用，而且它的不定式 (*einai*) 也可以起到一个名词的作用，即在句中作主词或表语。这种情况又可分为两种：一种是带冠词的不定式；另一种是不带冠词的不定式。（参阅 W. W. Goodwin, *Greek Grammar*, St. Martin's Press, Hong Kong, 1991, reprint, p. 325, 330）举例如下：*to gnonai epistemen labein estin. To learn is to acquire knowledge. dei anthropon esthien. A man must eat. (It is necessary for a man to eat.) Kalon estin emas einai met'auton. It is good for us to be with him.*

汪先生文章中提到的巴门尼德的那句残篇也是一个例子。

*to gar auto noein estin te kai einai. “能被思想的和能‘是’的是同一的。”*

笔者之所以要作这些补充，首先是因为这样做可以防止读者误解，以为

在希腊语 *eimi* 的各种变化形式中只有 *on* 才能名词化，在句中作主语用，而 *eimi* 的不定式 *einai* 就不可以；其次，明白了这一点，才能看懂下面的第三点补充。

第三，*eimi* 的各种变化形式有抽象程度的差别，使用起来有具体的限制。篇幅所限，我们无法在此列举 *eimi* 的各种变化形式，这在希腊语教材和语法书中可以查到，而只对三个最重要的词作分析：*estin*（*it is*，第三人称单数现在时陈述式）、*einai*（*to be*，动词不定式）、*on*（*being*，中性现在时单数主格分词）。相比而言，*estin* 的抽象程度最低，因为它有一个逻辑主语，撇开这个逻辑主语，它在句中与后续成分一起作表语，用以表述主语的性质和名称。*einai* 的抽象程度比 *estin* 要高，因为它不受人称和时态的限制，在句中可以作主语和补语。*on* 的抽象程度最高，因为它已经完全名词化。后世所谓本体论（*ontology*）就源于这个词，也就是说，只有 *on* 才最适宜表达本体化了的 *eimi*。语言是思想的直接现实。哲学概念大部分起源于日常生活语言，也有哲学家的创造。概念的含义是外延与内涵的统一，所指和能指的统一。对希腊语词 *eimi* 的各种变化形式抽象程度的分析，可以用来佐证对不同希腊哲学家的思维水平和抽象能力的判定。

## 二、*estin* 的语境和逻辑主语

西方学者关于巴门尼德的 *estin* 的含义争论已久，叶秀山先生的《前苏格拉底哲学研究》（三联书店，1982年）和汪子嵩先生等撰写的《希腊哲学史》第一卷对此已经做过比较详细的介绍。此处只提一个材料，供学者们参考。西方当代哲学家巴纳斯（*J. Barnes*）的《前苏格拉底哲学家》（英文版，伦敦，1979年）是一部与众不同的研究前苏格拉底哲学思想的专著。这位哲学家看起来精通逻辑，用了一套数理逻辑符号对前苏格拉底哲学残篇作分析，得出了与众不同的分析。他的分析至今未见介绍到中国来，也未见有学者引用。

巴门尼德残篇中大量出现 *esti*（*n*）这个词。这个词由词干和词尾两部分

组成，词干 *es* 的基本含义相当于中文的“是”或“在”，词尾 *ti* 表示第三人称单数（他、她、它），*n* 则添加在后接词的词首为元音字母的时候。如果认为巴门尼德在残篇中是把这个词当作联系动词来使用，而非当作实义动词来使用的，那么学者们必然要追究这个词到底指什么，亦即寻找它的逻辑主语。

寻找 *estin* 的逻辑主语蕴涵着设定 *estin* 有逻辑主语。弗兰克、基尔克等人否定这一假设，认为 *estin* 是个无人称句，它的词尾所表示的人称仅仅是个形式，就像英语中 *it* 在有些场合仅起形式主语的作用一样。现在，持这种看法的人已经很少了。因为，在希腊语中，*estin* 只有在后接不定式时才是没有逻辑主语的，但此时的意思转变为 *it is possible to...* 巴门尼德的 *estin* 不属于这种情况，所以我们还得结合残篇的语境来寻找 *estin* 的逻辑主语。寻找动词的逻辑主语可以用两种方式：第一，从动词本身的涵义中去寻找，这是就实义动词而言的；第二是从上下文去找，这是就联系动词而言的。

巴纳斯用的是第二种办法。他指出，在巴门尼德残篇中，*estin* 首先出现在他论述三条道路的地方。“来吧，我告诉你……只有哪些研究途径是可以设想的。第一条是：*estin*……”（残篇2）这句话中的研究一词的希腊文是 *dizeisios*。这是个动名词，源于动词 *dizemi*（to seek out，探寻，寻求）。从语法逻辑上来讲，研究要有对象，探寻、寻求要有目标。这个研究对象是什么，从句中看不出来。这就是说，*dizeisios* 应该有一个宾语。巴纳斯大胆地设想，这个宾语就是 *estin* 的逻辑主语，*estin* 的逻辑主语就是研究的对象或寻求的目标（巴纳斯：《前苏格拉底哲学家》第163页）。

如果这个逻辑主语找对了，那么巴门尼德三条道路的含义就是：第一条，被研究或寻求的东西 *estin*，它不可能 *ouk estin*；第二条，被研究或寻求的东西 *ouk estin*，它不可能 *estin*；第三条，被研究或寻求的东西既 *estin* 又 *ouk estin*。

研究或寻求的道路有三条，但只有一条通向真理。根据什么标准来选择呢？巴门尼德说：*tou gar auto noein estin te kai einai*。（残篇3）能设想的不一定能研究，更不一定能被理智所把握，但能研究的至少应当能设想。能设想的就等于 *estin*，连设想都不能的就等于 *ouk estin*。依据这条标准，第二条道路是错误的，因为它肯定被研究或寻求的东西不存在，这是一个错误的起点。

沿着这条道路前进，只能得到谬误。“勉强证明不能设想的东西 *estin*，乃是不可能的事情。你要使你自己的思想远离这条途径。”（残篇 7）同理第三条途径也不可取，它使人们在研究的起点上就两头彷徨，摇摆不定，无所适从。“所以只剩下一条途径可说，就是：被研究的东西 *estin*”（残篇 8）。这就是巴门尼德的选择。

在笔者看来，巴纳斯的解释不一定能为人们所接受，但只要我们承认巴门尼德的 *estin* 在这里还是起着联系动词的作用，还没有名词化，还没有起到 *einai* 或 *on* 那样的作用，那么我们就得承认他的解释有一定的道理。与以往解释相比，他的解释有助于解决一个中国学者长期困惑不解的问题，即如果将巴门尼德的 *estin* 译成“存在”就会出现同义反复的问题。这些困惑在汪、王两位先生的文章中都已提到，并竭力想要破解。但笔者读完之后，困惑依然存在。汪先生和以往中国学者的解释可能是因为没有区别 *eimi* 的各种变化形式有抽象程度的差别，进而把巴门尼德的思维水平估计得太高了。

### 三、译名问题（“存在派”与“是派”）

汪、王两位先生从事西方哲学史研究已逾半个世纪，对中国学术界翻译、介绍、研究西方哲学贡献良多。他们对西方哲学的核心范畴 *being*（希腊文 *estin*, *to on*）中译名的考察和解释仅仅是他们诸多贡献之一。这个范畴的重要性已无需笔者多言，但从译名角度来看，两位先生提出的问题是：“用汉语普通话的‘存在’和‘是’，究竟哪一个可以比较准确地理解和翻译西方哲学中的 *on* 或 *being* 这个范畴”（汪文第 22 页），而他们本人的回答是：“我们以为只有将它译为‘是’，才可以正确理解西方哲学重视逻辑和科学的传统精神”（汪文第 21 页“摘要”）。还有，在转述了陈村富先生对巴门尼德存在论的解释之后，两位先生指出：“其实，如果将 *eon* 译为‘是’，说‘能被思想的和能是的是同一的’，就不会产生问题了。因为‘是’本来是只能被思想、被表述的，它是思想的对象又是思想的产物，当然可以说它和思想是同一的。”（汪文第 27 页）继而，在扼要介绍亚里士多德《形而上学》有关思想

后，两位先生又指出：“基于这样的认识，我们以为无论如何，至少在论述《形而上学》中亚里士多德思想时，只能主要是用‘是’这个译法，才能比较准确地说明他的思想。当然，希腊文的 *eimi* 用在联系到时间空间时（如英文的 *there is*，德文的 *ist da*），确实包含‘存在’和‘有’的意义，我们以为当讲到比较具体实在的东西时，将它译为‘存在’或‘有’是符合中文的习惯用法的，但是不可以偏概全。”（汪文第 36 页）

笔者赞同汪、王两位先生的意见，如果约定俗成的中译名影响到对原意的理解，当纠正之。但是反过来想，如果译名的选择已经不符合现代汉语的发展趋势，这样就能忠实地反映原意了吗？恐怕也不见得。当现代中国人已经把“是”主要当作联系动词使用时，坚持用“是”翻译 *on* 不一定是上策。任何翻译都是再诠释，百分之百地忠实原意是不可能的。译名是表象，我们可以佐以定义和加注的手段来接近原意，而不一定要用“是”来翻译 *on*。

笔者揣摩两位先生在译名问题上的立场还是比较灵活的，因为他们承认在各种不同语境下可以选用不同的译名，但是他们的主导倾向是用“是”来翻译 *being*，因为他们认为“只有将它译为‘是’，才可以正确理解西方哲学重视逻辑和科学的传统精神”，将译名问题提到中西思维方式之根本差别的高度，所以他们在译名问题上的立场可以称作温和的“是派”。而笔者认为自己在译名问题上的立场是“语境派”，即根据不同的语境（Context）对同一语词选用不同的中译名。这里说的语境至少包括两个方面：考察和理解古代哲学家文本的语境，翻译时考虑到中国读者的语境。

（原载《复旦学报》社会科学版 2000 年第 5 期）

## 我们怎样认识西方人的“是”？

王太庆

我们中国人学西方哲学，不管是系统地学习哲学发展的历史，还是凭着自己的喜爱学习柏格森、海德格尔或萨特的学说，都会首先遇到一个问题：西方人说的那个“to be”<sup>①</sup>（德文 sein，法文 être，拉丁文 esse，希腊文 einai）到底是什么意思？从词典上看，“to be”的汉语解释是“是”，可又附上一个解释：“有，在，存在，生存”。“是”和“有”在说中国话的人脑子里完全是两码事，然而那些西方哲学家把它们说成一样。这怎样理解呢？

唯一可能的解释是：我们跟他们想法不一样，因此说法也不一样。他们说的 to be 兼有“是”和“有”两个意思，而且是这两个意思的合一而非并列。我们中国人的想法和说法并不兼有这个双重意义，所以只有先学会他们的那个意思，扩大我们的想法，从而扩大我们的说法，才能真正地洋为中用。如果死守着固有的想法，用穿凿附会的手段来解释外来的思想，那只是自己在那里兜圈子，想的和说的与实际不一样，当然谈不上洋为中用。

我们想分两个部分来讨论：第一部分是中国人自己的想法和说法，以及它的历史发展。第二部分是西方人的说法和想法，以及它的历史发展。最后，再把这两个部分综合到一起，试着为我们自己提出一种新的想法和说法，供大家讨论。

---

<sup>①</sup> 举英文为代表。





我们中国人学习说话和作文，原本是从说话和作文本身学习，就是“熟读唐诗三百首，不会作诗也会咏”，并没有别的办法。后来进步了，要学一点语法，再学一点逻辑，还要学一点外国语参考参考。这主要是“五四”以后的事情。我生在“五四”后四年，学的是新法，但是非常粗浅。汉语语法的研究从无到有，我开始学的时候还离根据“泰西格朗玛”写出《马氏文通》的筚路蓝缕时期不远，上大学学逻辑，也只限于亚里士多德的传统逻辑。外国语我也只学到粗通文字，不算文盲而已。可是这就是我学习西方哲学的文化基础。

因此，我根据说话（说汉语）的经验，参照所学汉语语法知识，加上形式逻辑关于判断的说法，认定我们用的动词“是”字只有一种意义，就是把主语和谓语联系起来成为判断。我这里说的是动词“是”字，而且是现代汉语的，不包括“是非之是”之类的意思。在句子里面，“是”字以后的部分表述着“是”字以前的部分，“是”就是把这种关系（表述）的两项联起来的，称为“系词”。这个意义与西方语言中的 copula（即英语的 be，法语的 être）完全相当。汉语的动词“是”字没有别的意思，尤其没有“有”的意思。

用这个意思来理解形式逻辑的格和式，完全没有问题。例如第一个 Barbara，就是：

SAP 所有的人都是会死的，

SAP 苏格拉底是人，

∴ SAP 苏格拉底是会死的。

这几个例句的汉语都通顺，没有语法毛病。只是用口语会说：



人都会死，

苏格拉底是人，

∴ 苏格拉底会死。

只有小前提里有“是”字，大前提和结论里都没有了。因此，上面那个意思主要只适用于书面的普通话，口语中如果不是由于必要（如上面的小前提）是不说那个“是”字的。而且不说并不是省略，而是根本不需要。要表现那个关系（表述关系）只要在主语后面直接加上谓语说成 SP 就行了，这也是汉语语法的通则。例如就可以问“你什么人？”答“我学生”，不说“是”字。上面的小前提“苏格拉底是人”，“是”有肯定的意味，加上就清楚了。可是这个“是”字在西方语言中一般的不能不说。<sup>①</sup>

再看中国古书。在先秦典籍中，甚至在公元前的《史记》中，我们根本找不到“是”这个动词，所有的判断都写成 SP 的形式，不用系词。例如：“百里奚虞人也。”（《孟子·万章上》）“南冥者天池也。”（《庄子·逍遥游》）“荀卿赵人。”（《史记·孟子荀卿列传》）“朕高皇侧室之子。”（《汉书·文帝纪》）这里面的“也”是助词，不是动词，也可以不用。主语后的“者”字也不是动词，是一种 enclitic（附加词），表示“这样的”，如希腊文的 te 或拉丁文的 que，当然也可以不用。总起来说，一个判断句可以有以下几个形式：(1) SP, (2) S 者 P, (3) S 者 P 也, (4) SP 也。“者”加在 S 后面，“也”加在 P 后面，以使这个判断更明显。除此以外，还有一个办法，就是在 P 前面加一个“此”或“是”字，例如：“和氏之璧，隋侯之珠，三棘六异，此诸侯之所谓良宝也。”（《墨子·耕柱》）“富与贵，是人之所欲也。”（《论语·里仁》）“此”是指示代词，当然不是动词。“是”在这里也不是动词，作用与“此”完全相等，是指前面的 S，加强一下，使判断更明显。





这个古来就有而又并不是系词的“是”，到底是什么意思呢？这字的小篆作，许慎说：“直也，从日正。”而“正”字的解释则是：“是也，从止一。”（见《说文解字·第二下》）看来“是”就是“正”。“正”写成当脚趾讲的上加一横，该是“立正”的意思，也可以转训“方正”、“正当”、“正直”。“是”字在正加了一个☉，即太阳；太阳下面的“正”，该是最高的“正”，“正好如此”，“正是这个”。如果可以这样推断的话，“是”的意思该与“此”基本相同，甚至程度更高，因此该是一个指示代词，意为“就是这

① 也有个别不说的，如俄文 что это? — это книга。[这（是）什么？——这（是）书。]

个”。这个“是”字用得越来越多，“此”字就不大用了。“是”的位置摆在主语和谓语之间，很像及物动词摆在主语和宾语之间，渐渐地就不被看成代词而看成系词了。例如：“余，而所嫁妇人之父也”（《左传·宣公十五年》）这句话到了公元1世纪的王充《论衡》里就被说成“余是所嫁妇人之父也。”（《死伪篇》）王充所说的“是”已经不是代词而是系词了。但是我们不能说王充的话里用的“是”都是系词，只是说他那时候已经开始用系词“是”，然而不用系词而用代词“是”的时候还是很多的。我们现在用系词“是”已经比王充多得多，但是不用系词的句子在口语里还是非常多。只是没有用代词“是”的办法而已。在从前的人说“S是P也”的场合，我们现在说“S就是P”，前者无系词，后者有系词。

总起来说，现代汉语有系词，但是不如西方语言系词那样广泛使用。其次，现代汉语的系词“是”是从代词“是”发展出来的；古汉语不用系词也不加代词的办法在现代汉语中还用。现代汉语的系词“是”只有表达判断的作用，没有别的意思。

用系词表现的判断形式在西方哲学中得到重点注意，因此这个系词就成了重要的哲学范畴。在中国则是另一种情况，人们并没有像西方人那样密切注意判断，因而在传统的中国哲学中也见不到“是”这个范畴。中国哲学家们深感兴趣的问题在另一方面，在传统哲学中就有一个重要的哲学范畴“有”，《老子》（四十章）上就有“天下之物生于有，有生于无”这样的话。“有”这个范畴是怎样来的呢？

“有”最初只有一个动词，表示“拥有”，前面接主语，后面接宾语。如：“予有乱臣十人。”（《论语·泰伯》）“寡人有疾。”（《孟子·梁惠王》）这是非常具体的，小篆写成，原来指一只右手，后来也用这个字兼指“又”和“有”。这是采用同音字，但右手和拥有本来有直接联系，即用手持有，后出的专用字就在下加了个，表示手持一块肉，非常形象。


再从“我有”这样的“有”前进一步，超出有限的我，着眼于自然界的事物，认为它虽不是我所有，却是实际上有的。所以说“东有启明，西有长庚”（《诗经·小雅·大东》）这样的话。东、西虽不是我、你、他，却还是

带着空间的限制，这样的“有”还是有限的“有”。人们要求再进一步摆脱一切限制，就在“有”这个动词前面不加任何主语，例如“有大雨，自其寡人”（《左传·襄二六年》）。这样的“有”就带着一般的意义了。这个一般意义的“有”，也可当形容词用，如“五谷皆熟，为有年也”（《谷梁传·桓三年》），有年就是丰年。还有另外一种办法，把“有”加在名词前面，表示一般性的意思，如“予欲左右有民”（《书经·益稷》），“有民”就是“一般老百姓”。这样的例子很多，特别突出的是“有夏”、“有殷”、“有周”之类，还有“有居”、“有王”、“有帝”、“有众”等等。<sup>①</sup>

到此为止，还属于日常语言的范围。由此再进一步，思考到“有”本身，才进入哲学范围。上面提到的《老子》四十章上写的“天下之物生于‘有’，‘有’生于‘无’”，就是正式提出了“有”和“无”这一对哲学范畴。这句话只有从哲学观点去思考才有意义，从日常语言的角度看只觉得语法通顺，别的就说不上了。

在中国传统哲学里，“有”这个范畴占重要地位，有如 being（希腊 to ōn，拉丁 ens，德文 das Sein，法文 l'être）之于西方哲学。但是中国和西方的这两个被认为相当的范畴是从不同的思路发展出来的，内部隐藏着差别。在我国学术界尚未接触西方思想之前，可以各行其是，我们沿着我们传统的思路往前走。鸦片战争以来我们开始接触西方哲学，需要了解对方，以为借鉴，这就有了妥善翻译的必要。翻译也反映了我们对西方思想的认识。对 being 这个重要的哲学范畴，我们有过几种不同的译法。比较早的译名是“有”，这是采用中国传统的哲学范畴。后来比较流行的译法是“存在”，翻译存在主义著作时也有译为“在”的，最近还有译为“是”的主张。“有”和“是”在汉语中的渊源已见上文，“存”和“在”在中国传统哲学中并没像“有”那样成为重要的哲学范畴，却与“有”也有相同之处。它们的共同处是客观性，区别在于“存”和“在”都有一定的限制，异于“有”的无限制性。“存”与时间连在一起，有开始和结束，它的开始就是“生”，它的结束就是“灭”

<sup>①</sup> 王了一先生认为这“有”是类似词头的前附加成分，见《汉语史稿》第219页。为什么汉语中会有这种成分，他没有说，鄙意以为决非出于偶然，应当作语义学分析。

或“死”，如“死生存亡……是事之变、命之行也”（《庄子·德充符》）。“在”主要与空间相联，是汉语中相当古老的字，金文中作，在十字架上面划一横道，像十字路口加标志，表明在一定地点。如“与从者谋于桑下，蚕妾在焉。”（《国语·晋语四》）“存”和“在”有时空的限制，“存在”也是一样，都没有系词“是”的意思。

## 二

现在我们来看西方的情况，举英语为例，其他的印欧系语言及其哲学都仿此。

我们说 *this is a book*（这是一本书），*there is a book*（有一本书），*that book is in my bag*（那本书在我书包里），三句话里都用一个同样的 *is*，被认为是同样的意思。可是这个意思用汉语说却用了“是”、“有”、“在”三个不同的字，被认为是三个不同的意思。如果我们用英语说“我有一本书”这句话，说成 *I have a book*，我们的“有”和他们的“*have*”倒是旗鼓相当，因此被认为是一个意思。有人会得出结论说，英语的“*to have*”等于汉语的“有”，甚至会以为英语的“*to be*”等于汉语的“是”。其实并不尽然，我们说“有”的时候，印欧系语言常常用相当于“*to be*”的那个字。例如“我有一本书”这句话用俄语说就是 *у меня есть книга*（我这里是书），不说 *я имею книгу*（我有书）。古老的拉丁语也不说 *Librum habeo*（书我有），而说 *Est mihi liber*（是我这里书），甚至更古老的梵语也说成 *Pustakam mam ā' sit*（书我的是）。<sup>①</sup>总之，他们的 *to be* 之类的词里头同时包含着我们的“是”、“有”、“在”三个意思，他们认为这三个意思是一个意思。这个三合一的意义就体现在 *being* 这个范畴里。我们说中国话的人从古到今都没有这样的想法，因此也没有这样的说法，更没有这样的哲学理论。

我们学西方哲学，就必须弄懂这样的说法和想法。这有不小的困难，我

---

① 参见金克木：《印度文化论集》，第2、4页。

个人就是如此。我在学西方哲学史之前就学过一点西方语言，知道一点他们的习惯，可是一碰到他们的哲学理论，我自己的老习惯就不由自主地钻进来跟他们的习惯和道理扭打起来，乱成一团。我的老师并不是像现在这样纯粹用中国话讲的，他掺杂着英语讲解，特别是术语。例如讲到希腊哲学时他就说“being”的时候多，说“有”的时候少，讲亚里士多德的本体论时就只说 being as being，不翻译。我听时仿佛明白了，一念书，尤其是念原著时，就像不会游泳的人下了水似的，拼命挣扎，喝一肚子水。后来在刚当讲师的青年时代，我接受任务编译《古希腊罗马哲学》那本原著选辑，在翻译巴门尼德的残篇时，就是那样挣扎的。我并没有真的读懂，又不认得希腊文，遇到困难只能反复推敲英文译文（C. M. Bakewell: *Source Book in Ancient Philosophy*）。还弄不通就再看别的译本，看过 J. Burnet 的 *Early Greek Philosophy*，H. Diels 的 *Fragmente der Vorsokratiker*，还有 J. Voilquin 的 *Les penseurs grecs avant Socrate*。这样挣扎出来的译本很不理想，其错误和不妥之处在读者中间造成了不少混乱。我曾经从别人的文章中看到对此的意见，非常感激他们指出我的问题，为之反复思考，但是在学会希腊文深入钻研解决问题之前，我只能沉默。现在在多年之后我想谈一谈自己思考的过程，遇到的问题，以及设想的解决途径，提供大家参考。

“Being”范畴的经典出处是巴门尼德的残篇 4—5。那里提出了两条研究途径：

- (1) hē men hopōs estin te kai hōs ouk esti mē einai
- (2) hē d'hōs ouk estin te kai hōs chreōn esti mē einai

前句中的第四个字 estin 是动词 eimi（即 to be）的直陈式现在时第三人称单数，所以 Burnet 译为 it is；同句中的倒数第三字 esti（字尾可以加 n 也可以不加）也是一样，Burnet 译为 it is。问题是这个“it”（希腊文含在动词中不必另写出）是什么？后句中的第 3—4 字 oukestin 的 ouk 是否定词，所以 Burnet 译为 it is not；同句中的倒数第三字 esti 与前句相同，Burnet 译为 it is。

为了决定这个“it”是什么意思，我请教 Diels 和 Voilquin。Diels 把前句的 estin 译为 das Seiende ist，把后句的 ouk estin 译为 es nicht ist。Voilquin 把前者译为 l'être est，把后者译为 l'être n'est pas。他们两位都把“it”描出来了，

即 Seiende = être。我接受了这个看法，把前句的 *estin* 译为“存在物是存在的”，把后句的 *ouk estin* 译为“存在物是不存在的”。<sup>①</sup> 这样一来就给人一种印象，仿佛巴门尼德提出了“同义反复”。后来我把“存在物”改为“存在者”，<sup>②</sup> 还是没有摆脱困境。我所造成的那个误解必须消除。

现在我考虑到，巴门尼德注意的中心是 *eimi* (to be)，不管哪一个在 *estin* (*is*) 都行，只要它 *estin*。为了强调这一点，他还在 *estin* 后面加了一个附加词 (*enclitic*) *te*，表示“那个在 *estin* 的”。他要求人们研究“那个在 *estin* 的”，不研究“那个不 *estin* 的”。因此 *Diels* 和 *Voilquin* 把后句理解成“那个在 *estin* 的不 *estin*”是不对的，我也跟着弄错了。他们把后句的下半 *hōs chreōn esti mē einai* (*mē*，否定词；*einai*，*eimi* 的不定式，相当于英语的 *be*) 译成 *daß dies Nichtsein notwendig sei* 和 *nécessai rement le non-Êtse est* (这不存在必然存在)，我也跟着译成“非存在必然存在”，就失去原来的意思了。*Burnet* 译为“and that it must needs not be”是正确的。我现在认为这两句应改为：

- (1) 一条是：它是，它不能不是。
- (2) 另一条是：它不是，它必定不是。

这里的“它”指研究的对象。“是”指“起作用”，兼为系词“是”和“存在”的基础，而不单是系词“是”和“存在”。这个问题下文再详细论述。

再下面一句：

*oute gar an gnolēs to ge mē eon oute phrasais*

我译为“因为不存在者你是既不能认识，也不能说出的，”<sup>③</sup> 把 *to mē eon* (后来写成 *on*) 译为“不存在者”。译 *to eon* 为存在者，混淆了“起作用”与“在某时某地起作用”的区别，应当改为“是者”，即 *ho estin*。译为“×者”不错，因为 *to eon* 是“本体” (*ousia*, *substance*) 不是“属性”，正如“老者”不是“老”一样。这一点很重要，必须把“to be”和“being”分开，不能了解成一样。此处说的 *to mē eon* 就是上面 (2) 的 *ouk estin te* (即 *it is not*)

① 王太庆译：《古希腊罗马哲学》，第 51 页。

② 王太庆译：《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆 1981 年版，第 31 页。

③ 同上，第 31 页。

中藏着的“it”（那个它）。巴门尼德提出的哲学范畴是 to eon，并不是一般的“存在”。Burnet 说得很正确，to eon 不是英文的 being、德文的 das Sein、法文的 l' être，应当译成英文的 that which is、德文的 das Seiende、法文的 ce qui est<sup>①</sup>。

再往下就是残篇 5 上那个有名的“思维与存在同一”或“思有合一”。这个问题由于黑格尔的论述而闻名于世，但是最早是巴门尼德提出来的：

to gar auto noein estin te kai einai

这句话提出：to noein estin 的就是 einai 的，为我们的知识奠定了基础：noein 就是“被思想”，einai 就是“是”，二者同一才有真理。但是对这话有一种粗率的了解，即 Diels 所译的“Denken und Sein ist dasselbe”（思想 = 是）。Zeller 看出 noein estin 的 estin 不只是一般的“是”，而是“起作用”的意思，即“can be”，应该了解为“能被思想的”，所以把这个残篇译为“Dasselbe kann gedacht werden und seln”。Burnet 译得更清楚：“It is the something that can be thought and that can be”。<sup>②</sup> 他们的看法是正确而且细致的，所谓 estin einai (that can be) 就是 to eon。由此可见，to eon 并不指一般的“是”，而指“是者”。过去我在《古希腊罗马哲学》（页 51）里译为“思维和存在是同一的”，是跟随着 Diels 的粗率了解译的，只是在注<sup>②</sup>中说明了 Zeller 和 Burnet 的精确理解。

巴门尼德的 to eon 被柏拉图吸取了，发展成他关于 idea<sup>③</sup> 的理论。idea (eidos) 是客观的“是者”，又是“可以思想或理解的”（to noein estin）。事物分有了美的 idea 便成为美物，美物之所以美是由于其中分有了美本身（美的 idea），美本身是可理解的。这 idea (eidos) 就被他说成“ho estin”（那个“它是”）或“ho estin auto”（那个“它是”本身）。例如他在《巴门尼德》128e—129a 里就说，“Tode de moi eipe, ou momizeis einai auto kath' auto eidos ti homoiotētos, kai tōj toioutōj au allo ti enantion, ho estin anomoion……”（你不承

① 参见叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第 142 页。

② J. Burnet: *Early Greek Philosophy*, p. 175.

③ idea 不是英语的“观念”，而是客观的相、型。过去译为“理念”，是误用了黑格尔的“Idee”（即“理性的概念”）之意。可参看陈康译注《巴曼尼得斯篇》，第 39 页注 [35]。



认本来就有一个“像的 *eidos*”，又有另外一个相反的“不像的 *ho estin*”……?)

*estin* (it is) 说明了“它”在“是”，“是”就是“起作用”或“有能力”。这是一般地说，再加上个某事就成了“起什么作用”或“有什么能力”了。说“某某 *estin* 什么”，就是一个判断。*estin* 原来是个实质动词，现在又成了系词。这个“什么”和本体的关系，即 SP 的关系，就既包含着我们中国人的所谓“有”，同时也包含着我们中国人原来不用动词来说的那个关系。用德国话说很容易明白：巴门尼德提出 *Sein*，说 *es ist*，这个 *es* 就是 *to on*；柏拉图提出 *Sosein*，说 *es ist so*，这个 *es* 就是 *idea* (*eidos*)。

柏拉图提出了各式各样的 *idea*，如“大的 *idea*”、“美的 *idea*”、“像的 *idea*”、“好的 *idea*”等等，其中的每一个都是 *to on*。亚里士多德强调这一点，认为哲学所研究的是 *to on hē on*，即“*on* 之为 *on*”，或 *on* 本身，这也就是回到了巴门尼德。这门研究 *on* 的哲学名叫 *ontologia*，是用 *onta* (*beings*) 这个字命名的，我们译为“本体论”是利用了中国传统的哲学范畴“本体”，不能表现 *onta*，所以过去有人曾经利用中国传统哲学范畴“有”命名的“万有论”，近来也有人利用现在将 *being* 译为“存在”的办法命名的“存在论”，而照我们的想法该译为“是者论”。

亚里士多德认为 *to on* 是 *ousia* (本体, *substance*)，*ousia* 有许多标志，其中的一个是他所谓 *to ti ēn einai* (它是什么)，即英译的 *essence*。这个字出于拉丁文的 *essentia* (所是者)，还保留着“是”的意思，中文译成“本质”，看不出词的来源了。*to ti ēn einai* 就是判断中的谓项，即上面说的 *Sosein*。

西方人的这个“是”和时间、空间放在一起，就成了我们中国人说的那个“在”。例如英语中的“*there is*”，德语中的“*ist da*”，又如上文举的例子“*Est mihi fiber*” (书在我这里是)，都是这样。西方人没有我们中国人的“在”这个动词，说在何时何地的时候用的还是那个“是”，如“我在北大”就说成“*I am in Peking University*”。他们觉得这个 *am* 跟说“*I am a man*”的 *am* 意思完全一样。至于笛卡儿说的“*I think therefore I am*”，也是同样的 *am*，只是我们中国人认为单一个“是”不能懂 (汉语普通话的“是”只是系词，有主语缺宾语就系不成了)，才给它凑上一个 *there*，译成“我思故我

在”，其实原来并没有“在”的意思。加上 there 的“是”才是在或存在，德国人把它叫 Dasein。Dasein 这个字和 Sosein 一样，里头都有一个 Sein（“是”）；Sein 加上 so（样子）就成了 Sosein（是什么样子），sein 加上 da（那里）就成了 Dasein（是在那里）。

这个加上时空的“是”，即“在”或“存在”，后来在拉丁文里又出现了一个“*existentia*”来表示它，其动词形式 *existens* 出于 *ex*（外面）+ *sistere*（安放），也是出现在外面时空中的意思。这个字后来的发展偏向生命方面，几乎等于“生活”或“人生”。存在主义者所讲的主要是这个意思，不过他们并不是劈头就讲人生而且只讲人生，却是从那个 *to on*（是者）讲起的，如海德格尔就大讲其 Sein，萨特也大讲其 *être*。我们的翻译把它与 *existence* 同译为存在，就看不出区别了。

### 三

我们摄取食品，是为了通过消化和吸收，使它进入自己的机体，变成我们的一部分，为我们所用。我们学习古人的、外国人的哲学思想也是一样，要它为我们所用。但是学习哲学思想不同于拿来就吃，还有个方法问题。如果学的方法不对头，就可能吸收不进来，达不到目的。我们学习西方是鸦片战争以后的事情，最初的目的是救亡图存：在西方人面前打了败仗，看到戈矛敌不过枪炮，于是想“师夷之长技”，学习西方制造枪炮的技术来自卫。可是有了江南制造局、汉阳兵工厂造的枪炮还是打败仗，这才考虑到西方人的枪炮后面还有更厉害的东西，他们的科技后面还有他们的经国济世之学，不能死抱着孔孟之道挨打，要师法他们更大的长技——哲学。于是《天演论》来了。有人以为这就是救亡的灵丹妙药，一丸就成。可是单单这丸灵丹加在我们树大根深的传统思想上面不啻九牛一毛，还是不能起我们所盼望的自立富强的作用。于是我们一方面要彻底否定我国传统的统治哲学，打倒“孔家店”，另一方面要到西方寻找更灵的金丹，希望药到病除，代替“孔家店”收长治久安的效果。由于大量拥进了西方的、我们原来没有新思想，我们的思

想界不能不起这样或那样的变化，这是我们衷心欢迎的。

可是我们学习外国思想的方法却还是传统的，好像进菜市场买菜，挑顺眼的买。尝尝对了自己的口味，就认定专吃这一种，别的看也不看一眼。至于烹调的办法还是老的，认为天下只此一法。也就是说，基本上还是离“中学为体、西学为用”不远：照自己的希望挑选，按自己的想象理解，凭自己的爱好吸收。外国人到底是怎么想的，我们并不深究，遇到与自己的想法不合或者相反的就轻轻带过，忽略不计，看见似乎与自己相投的就浓圈密点，由此出发而浮想联翩，自以为尚友千古。至于为什么外国人会这样想，以及这样想会产生什么结果，就更加不注意了。读书之后自己做文章的人，过去在科举考试中守一条原则，就是“代圣人立言”。等到孔家店打倒之后，孔孟没了，这条老规矩却还没有多大变化，只是换上自己选中的哲学家，要为他们立言。真正的自己不在考虑之列，客观实际可以马虎，这样就很难掌握西方思想的本来面目，难免在自己的想象中兜圈子了。

知己知彼才能百战不殆，我们在学习西方思想上面也必须这样做。我们和西方人同样是人，同时也有很大的差异。只有从异中见同，又在同中见异，反复端详，才能逐步加深认识。本体论哲学问题是我们与西方人都有的，必须抓紧这一共同点，一定要从哲学的角度去看西方哲学，不能只抱着思古之幽情去欣赏它的古色斑斓，也不能把它当作野味咬上几口，或者视为虎貌狼打它几棍。我们不仅要看它与我们的相似之点，还要注视它与我们差异甚至矛盾之处。上面提出的这个西方本体论哲学中的基本范畴 being，支配了他们上下几千年的思想，是我们了解西方哲学的关键所在。记得十来年前齐良骥先生曾在一次讨论会上提出“being 是什么”的问题，当时无人发言，那是思想上没有准备所致。这个问题提得语重心长，至今言犹在耳，我觉得在先生作古后的今天还是很有必要重新提出的。

在本文的前两部分我们已经指出：我们中国哲学中的本体论范畴“有”，是从手持的观念发展出来的，西方哲学中的本体论范畴“to on”（即英语的 being）则是从 eimi（即英语的 to be）的观念发展出来的。eimi 的本意是“起作用”，它用在判断中表示主体在起什么作用，它与时间、空间相连则表示主体在哪里起作用。

“有”和“to on”指的是本体 (ousia, substance)，这一点是中西哲学的共同处。

“有”没有“是”的意义，不像“eimi”那样可以用于判断中当作系词；“有”也没有“在”的意义，不像“eimi”那样可以联到时间、空间上表示“存在” (existence)。这是中西本体范畴的区别所在。

我们过去用“有”来翻译“to on”，从同为本体这点说，是正确的。但“有”的确没有“是”和“在”的意义，用“有”来译“to on”又是有缺点的。“to on”这个范畴同时兼有“本体”、“是”和“在”这三重意义于一身，译语应当表现，所以有另铸新名之必要。

过去批评“有”这个译名有缺点是对的，但是提出来代替的“存在”这个译名又有它的不足之处。首先，它的含义与时间、空间不可分，只适于翻译 existence 和 Dasein，不能表示 to on (being, Sein 或 Seiende)。这种情况有如我们不能把“food”译成“馒头”一样，因为馒头虽是 food，food 却不等于馒头。其次，“存在”这个词不能明确地表明“本体”而非“属性”（如说“人存在”、“鬼不存在”，就是指“属性”而非“本体”）。我们的口语中常常并不严格区分这两个范畴，容易混淆，哲学术语应当把它们明确地分开。不但汉语有此必要，其他语言也是一样。例如“to on”在法语中被译为 l'être，晚近已有改译为 l'état 的；德语译为 das Sein，也改称 das Seiende。第三，“存在”也没有“是”的含义，而“是”的意义是西方哲学中十分注意的，也是它异于中国哲学的一大特征。“存在”这一译名的缺点，“x在”之类的译名也都同样具有。

由于把 to be 译为“在”或“存在”，曾经在我们中间造成一些理解上的偏差。例如笛卡儿的“Cogito ergo sum” (Je pense donc je suis, I think therefore I am) 译成“我思故我在”，一共五个字，念起来带古乐府的味道，一向被认为译中佳品。可是一问“我在”怎么讲，一种回答是“我在场”，另一种回答是“我在世”。可是原来说的 sum (je suis, I am) 根本没有我并未缺席的意思，也不是说我已出生尚未死去。sum 只表明“我在起作用”，即“我是本体”，不管在哪里和在哪年起作用。

还有一例是将巴克莱的“Esse est percepti” (To be is to be perceived) 译成

“存在即被感知”。原来的意思是说：一件东西是甜的，无非是它尝起来甜而已。Esse 就是拉丁语中相当于希腊语 eimi 的词，希腊语的 eimi 在亚里士多德理出逻辑上的格和式之后，突出了判断中“是”的意思。巴克莱说的就是这个“是”，虽然其中还有原义“起作用”并存，却并不是“存在”（exist）。

我认为把“to on”译为“有”不合适，把它译为“存在”或“在”更不合适，因为这会使人望文生义，或者想入非非，远离原意。可是要找出一个中国字兼具“有”、“是”、“在”三义是不可能的，因为我们的想法和说法与西方人从来不一样。过去对于这种不可译的外国字只想出一个“音译”的办法，如“般若”、“逻辑”之类，陈康先生也曾把 sein 译为“洒般”。音译有一个无可置疑的优点，就是字面并无汉语的意义，因而从根本上取消了望文生义的可能性。但是这一优点本身也伴随一个缺点，就是难理解和不习惯，佛经里的译名音译的很多，中国僧侣念了一千多年还多半是照本宣科而实际不懂。因此，我们仍有必要考虑妥善的新译法。新译名必须取音译之所长，杜绝不正确的望文生义，同时又要避音译之所短，有取得正确理解的可能性。

“有”和“存在”可以引起不恰当的联想，我们不用它表示 estin 或 to on，把“有”只用来表示亚里士多德的 hexis（拉丁译为 habitus），即用在“××有某某”的场合，而把“存在”仅仅用来翻译英文的 existence 和德文的 Dasein（希腊文没有这个字）。

剩下的还有一个“是”字可供考虑。陈康先生曾用它译柏拉图《巴门尼德》篇中“ei hen estin”的 estin（“如若一是”），对 to on 却没有固定的译法，有时仍旧译为“有”，有时译为“是”。“是”字包含着“有”所没有的系词意义，这个意义正标志着西方哲学的特色，需要表明。因此我建议选定“是”字译 estin，把“estin”译为“它是”，把“ei hen estin”译为“如果它是一个”，<sup>①</sup>以杜绝“存在”造成的误解。但是“是”的确没有 estin 原来的那个“起作用”、“能够”的意思，是一个缺点。我觉得这个缺点可以通过说明来克服：说清楚了，读者就可以增广“是”字的含义了。这是可能办到的，因为“是”字原来只是个指示代词，并没有系词的意义，后来通过实践才产生

---

① 这个 ei hen estin 我不读为 if one is，而读为 if it is one，即 if being is one，理由当另撰文说明。

了这个意义，可见新的意义是可以培养出来的。为了培养，我建议把巴门尼德说的第一条途径“estin”（it is）译为“它是”，加注说明这“是”字的本义为“起作用”、“有能力”，并在课堂上和专著里讲明此意。同时，在译笛卡儿的 cogito ergo sum 时也把“我思故我在”改为“我想，所以我是”，并加注说明这样改的道理。

汉语“是”的原意“正当”、“正确”，在今天还继续保持着，即是非之是。这个意义在希腊语中也有，即 estin 是真的，圆满无亏。这两个词本来不是一回事，却在这个意义上交叉了，所以用前者译后者不会发生大问题，不过我们不能把 estin 和 to on 当成一样，只能把 estin 译为“它是”。因为 to on 意为“那个是的”，“是的”是本体，必须在译文中表现出来。巴门尼德说的 estin 所包含的“它”就是本体，柏拉图所用的 ho estin（“the it is” = that which is）这个说法指的也是本体“是的”。由于“是的”的“的”字容易被忽视，我建议把“的”字换成“者”字，译为“是者”。“者”这个古汉语词没有别的意思，不可能被人据以逻辑。同时它现在已经被现代汉语所吸收了，构成一些词，如“记者”、“工作者”、“第三者”等等，用得很好，我们只要注意不要把“是者”当成“有理的人”就是了。<sup>①</sup>

西方哲学史上“是”的问题，是一个重要的关键，关系到我们对全部西方哲学的理解正确与否，因此我常常和朋友们谈起它。赵敦华先生对它作了详尽的分析，使我得到教益，我在感激的同时也感到有必要从历史发展的角度和中西异同的角度考察一番，所以写了这些看法，向大家领教。

（原载《学人》第四辑）

<sup>①</sup> “者”从来不单指“人”，如“子在川上曰，逝者如斯夫”。

# 中西关于“形而上学”问题方面的沟通

叶秀山

西方“哲学—形而上学”传统，自近代以来，受到严重的挑战，特别是进入20世纪以来，有创造性的思想家已很少投身“重建”传统的形而上学，而热衷于破除这个传统。在越来越深入的反形而上学传统的思潮中，我们看到东西方哲学思想之接近。一些哲学家、思想家自觉地从东方哲学、中国哲学中吸收养分，充实自己的反传统的思想，有一些则在走出了西方传统时，突然发现他自己的境界与中国传统思想倒有相当共通的地方。这一些，是不能不引起中国的哲学研究者足够的重视的。

## 一、何谓“形而上学”？

“形而上学”是“哲学”的一种思想方式，“哲学”本是一个“思想”的系统（或组合），所以“形而上学”也是“哲学”的一种“存在形式”——西方传统哲学的一种存在形式。于是，“何谓形而上学”的问题，首先是“何谓哲学”。

“哲学”起源于古代希腊，无论作为一门“学问”，或从事这门“学问”的“人”，其基本意思为“爱智”。

“爱智”为一种“活动”，为“追求智慧”，凡事问个“为什么”，知其

然，更能知其所以然。“然”为一种“现实性”，“所以”乃是“现实性”之“根据”。“爱智者”就是老要知道那个作为“所以然”的“然”。

在古代希腊早期，“所以”不是一个抽象的概念，不能与“然”分开，“根据”是“现实”的“根据”，是作为“根据”的“现实”，故“所以”亦为一“然”，“根据”亦是“自然”。

“自然”是一个“生长”过程，“新”的“（自）然”是“（古）老”的“（自）然”“产生”、“生长”出来的，就像父母生子女一样，所以在古代希腊，那个“所以然”的“然”，为“ἀρχή”，而ἀρχαῖος为“古”，为“老”，ἀρχων则为寻常的“首领”之意。“哲学”作为“爱智”的学问，作为“寻根究底”的学问，大家都去探讨那个（或那些）ἀρχή（ἀρχαι），于是有“水”、“无限定”、“（汽）气”、“火”、“有限定”（数）、“四根”、“种子”之说，最核心的学派为“水”、“火”和“无限定”、“有限定”的对立，在这种对立中，已酝酿着“物理学”和“形而上学”之对立和分化。

“物理学”亦即“自然学”，也是古代的“生长学”，这是古代希腊人的一个基本的思想方式，这种思想方式，对人类的伟大贡献是显而易见的。一切的“科学”（science），都奠定在这种思想方式基础上，“哲学”作为一门“科学”（或“学科”），亦不例外。

从古代“生长学”发展起来的“自然学”、“物理学”，将寻求ἀρχή的问题，转化为寻求事物之间的因果联系（causality），而那以“数”为基础的一派则寻求思想上之“根据”——推理的逻辑“条件”（a priori），成为西方传统思想形式中之两大支柱。“哲学”也采取了“自然学”、“物理学”的思想方式，并在因果性和逻辑性两个方面下功夫。

然而，“哲学”所探索的问题，毕竟不同于“自然学”、“物理学”，“哲学”的“爱智”精神不允许停留在某一个固定的因果或逻辑体系之中，于是“水”、“火”这种带有比喻性的ἀρχή很快被扬弃，但人们还是要问：那个最根本、最原始、最初的ἀρχή到底“是什么”？那个使世间万物成其“然”的那个最本质的“所以然”“是什么”？于是古代希腊“爱智”的“哲学”精神突出了自己的核心问题：要弄清楚那个最终的“什么”。

世间万事万物“是什么”，原本是“自然学”、“物理学”的问题，“哲



学”只是将这个问题推到了“终极”，问那个终极的“什么”“是什么”。

所以，在古代希腊早期“爱智”之学本无自身特殊的问题（对象），像天文学和植物学、动物学那样，而只是将“（自）然学”按“所以”（因果和逻辑的“根据”）推衍下去，“本是不可限定的”，因而“诘问”曾是这门学问的主要方法。

然而，“科学”毕竟要有自己的特殊的“对象”和“问题”，“哲学”也不应有例外，即使“不可限定者”，其本身亦应为一“对象”，成为“哲学”的“特殊的”问题。于是那个终极之“是什么”的“什么”，也就和大千世界万事万物的“什么”一样，成为一个特殊的“对象”。这个特殊对象的酝酿形成于巴门尼德，而大成于亚里士多德。

在作为“爱智”的“哲学”言，“是什么”原本永远是一个“问题”，在这个意义上，“哲学”只是一门“学问”，尚未成为一门“学科”或“科学”。“学问”，就中国人的理解，为“学习”“会”“提问题”，“学”“问”，“问”亦是一“学”，需要“学习”、“训练”，这在英文来说，或可谓 discipline，但不是一串定理、公律、答案的组合，因而当不是“科学”、“学科”。

“是什么”分“是”和“什么”两个部分。“是”为“存在”、“在”、“有”、“存有”……是“存在”方面的事，而“什么”则是“认知”方面的，对于我们尚未得知的“事物”，我们只肯定它的“存在”“有”那么一回“事”，但“什么”“事”，则尚需调查研究。这当然是清楚明白的道理。同样清楚明白的是凡“什么”都要先“在”、先“有”，才可进一步去“认知”“它”（“是什么”），“如果”“没有”、“不在”，则遑论“什么”，这是巴门尼德十分肯定的思想前提。但从这位爱利亚派的中坚人物开始，“有”、“在”、“存在”、“存有”，就已作为一个特别的“什么”来“调查研究”，于是有“有”、“在”……为“一”，甚至还为“圆”……他常用的词为第三人称单数的  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ，也用  $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  的动词不定式，在特殊短语中，也用分词  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$  和  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ （残篇，2，7，8）。

$\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  是第三人称单数，亦为“无人称”，它可以是“指示性”（discriptive），“联系性”（copular）的，也可以是“存在性”（existential）的。 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  为中文之“是”、“有”、“存在”、“存有”。

“是什么”，“是”与“什么”是两个词的搭配，就原初意思来说，“是”总要“是”些“什么”，就像“说”、“想”（“思”）、“写”一样，总要“说”些“什么”，“想”（思）些“什么”，或“写”些“什么”。在知识的世界，“什么”为其重点的“对象”。

然而，古代希腊人把那在“什么”之前的“是”，也作为“什么”来研究，要问那个“什么”的“是”，又“是什么”。于是无人称但仍“等待”着“什么”的 εἶναι，就成为自身相对独立的动词不定式：εἶναι，εἶναι 不仅“指示”、“联系”着主词和宾词或述词，而自身成了一个“主词”，“等待”着宾词或述词来“补充”。这样“是什么”的问题循例转化为“是”是“什么”？

把那个“是”、“有”、“存”、“在”同样当作“什么”来研究，就成了“形而上学”，或后来的“存在（有）论”——*ontologē*——关于“存在”（存有）的“学科”。这个学科，在亚里士多德那里有了一个相当成熟的表述。在亚里士多德哲学中，“是”和“是什么”本不可分割，“什么”就是“是什么”，“什么”本蕴含了“是”（存在），而“是”（存在）则亦为一种“什么”。在亚里士多德那里“是”这个动词，更加突出了“存在”的意义，而“存在”则不仅是一个“动词”，更重要的可以为一个“分词”——*όν*；于是“是”动词，通过“存在”的意义转化为一种“属性”。“是存在的”，这一相同意义的词的结合，就有了新的意思。“存在”成为万物之最普遍的“属性”——由分词变化来的 οὐσιώ（“实体”）。

“实体”被理解为一切事物存在之“本质属性”，所以亚里士多德认为，形而上学研究“存在（者）”之“存在”，即“存在（者）”之所以成为“存在”的那种“属性”，这种“属性”乃是“存在（者）”之所以为“存在”的“根据”和原则，故为“存在（者）”之“因”；又因为此种“根据”和“属性”乃是万物之最基础、最原始的根据，故亚里士多德说，“哲学”研究“第一性因”——“第一性原则”。于是，“哲学—形而上学”有了自己的最合适的表达方式——研究作为“第一性原则”的那个“存在”的学科，哲学—形而上学乃是关于作为“第一性原则”的“存在”的知识体系。

哲学—形而上学就由爱智者的探索过程，达到了一个古典的驿站——一门最原始、最基础、最根本的“科学”，与其他学科一样，哲学—形而上学有

自己的“对象”、“范畴”、“系统结构”和“方法”。人们学习了这门学科之后，就能掌握它所研究的“对象”——作为“第一性根据”的“存在”这一万物的本质属性“是什么”，只是这个“是”作为“什么”乃是最原始、最根本的，它不同于其他一切具体科学的对象，从而为这门研究“第一性原则”的学科带来了一系列自身特殊性，如何理解这些“特殊性”，就成为西方哲学各个时期、各个学派形成自己特色的关键。

从这个历史背景来看，以形而上学作为早期成熟形态的西方哲学乃是以科学性的概念、范畴、判断、推理的理论知识体系来把握那最为根本、最基础、最原始的“对象”，也就是说，把那个在一切“什么”之前的“是”本身也当作一个最普遍、最广泛、最根本的“什么”来把握的一个专门的科学知识体系。

## 二、西方近代对传统形而上学的批判

亚里士多德并未提出“存在论”（ontology），就像他自己并未用“形而上学”这个词一样，但后人用这个词很好地概括了他对哲学的理解，哲学即“形而上学”或“存在论”——“元物理学”或关于“存在”的学科。

应该说明的是，亚里士多德所建立的哲学—形而上学学科固然是西方哲学的一个强大传统，但严格说来，它的地位一直并不是很稳固的。它的学术基础常常受到各种怀疑论的动摇。

怀疑论否定知识的可靠性，对于“存在”的知识体系当然也不例外，这个思潮从古代到近代，经过笛卡儿、休谟，到康德有一个小结。

康德不是一般的、普遍的怀疑论者，他只“怀疑”、“否定”关于作为“第一性原则”的“存在”的科学知识的可能性，而他用以与此种关于“存在”的知识相对立的，却是柏拉图的“理念论”。

在康德看来，“是”总要“是”些“什么”，“是”和“什么”不可分，因而我们人类的一切知识，都只能是经验的知识，都只能在经验的范围内，这就是“现象界”；至于“本体界”（noumenon）的那个“是”本身到底是个

“什么”，则非知识性的，是不可知的。“是”本身是个“什么”就是康德意义上的“物自身”（Dinge an sich）。

现象界、经验界的“什么”，是“什么”就是“什么”，是可知的。日、月、山、川，就是日、月、山、川，我们并不能说日、月、山、川本身是什么我们不知道，我们不问“太阳本身”、“月亮本身”、“山本身”、“水本身”“是什么”这类的问题；“本身”的问题只出在那个“是”是“什么”的问题上，即最原始、最基础、最普遍的“存在”是“什么”的问题上，相对于日、月、山、川这些经验的“存在物”而言，“是”为“什么”就是“事物”本身是“什么”。康德认为，这个“什么”是不可知的，对于这个“什么”不可能有一套知识性范畴体系去把握它，因而“形而上学”不是一门科学。

康德说，传统形而上学所研究的那个“存在”，只是一个“理念”。这就是说，如果一定要问“是”是“什么”，那么只能说这个“什么”是一个“理念”。

“理念”（Idee, idea, εἶδος）最要紧的特点是它的“非（无）对象”。柏拉图认为，感性的经验世界变化万千，不可能有确定的知识，只有“理念”的世界才是永恒的、普遍的、不变的。在柏拉图看来，任何具体的事物，比起它的“理念”来，都是不完美的，“理念”作为普遍的概念，高于它的对应物——对象。这里已经蕴涵了这样一个思想：“理念”本身是“非对象性”的。

在康德的哲学中，“Idee”在现象界也只是一个“观念”、“意见”，有没有“相应”的对象则被“存疑”起来，因而“*It is (only) an idea*”等于“*it is an opinion*”，等待着将“idea”提高到科学的概念（concept, Begriff），以求这个idea符合相应的对象，从而得到真理——真知识。

然而，在《纯粹理性批判》辩证篇中所讨论的ideas，乃是无法找出经验对象的一个纯思想，像“上帝”、“意志自由”、“灵魂不灭”这些终极性、第一性、始基性概念，只能是一些“理念”，并没有经验的对象与其相应。这就是说，那个在终极性位置上的“是”要说它是些“什么”，那么只能是些“理念”，它们没有直观的“对象”可以“把握”（begreifen），形不成科学性的概念，关于这些“非对象性”的“理念”，不能形成科学知识。在这个意

义上，可以说“理念”只告诉人们“什么”，而不能告诉人们这些“什么”为“是”、“在”、“有”。于是传统形而上学作为一种科学知识而言，是不合适（不合法）的，它是一门纯思想性的理念学科。

终极性“是”不可能有一门理论性科学来弄清它是“什么”，但这个“是”却不是没有意义的，相反，它的意义高于一切经验的“什么”。对“是”的思考，不是理论性的，而是实践性的。在康德看来，“实践”是一个道德伦理问题，恰恰在这个问题上，人们真正可以不问“是什么”，而只问一个“应该”。真正摆脱一切经验的“什么”和形而上学的“什么”的“是”，就是“应该”。“应该”是一个道德命令，它不问一切过去、现在、未来的“是什么”，超然于时空外，不顾一切时空条件，不计一切成败利钝，只接受那个绝对的命令；它不可能为深思熟虑的知识，却是行为的最后的也是最基础的根据。人不可能在“全知”了以后再行动，而在未曾全知、甚至所知甚少的情況下仍然行动；然而如果这种行动又要不陷于非理性的盲动，则其最后根据在于这个“应该”，这个不附加任何条件的、无条件的“命令”。

“应该”、“命令”也都不是经验的，不是“他人”发布的，而是“自己”发布的，才是无条件的。无条件的“命令”则是一种“自由”——康德《实践理性批判》的核心问题为“意志自由”。

“自由”被引入哲学的深层，是对希腊以来的哲学—形而上学传统的很大的突破，在这方面笛卡儿、莱布尼茨，特别是康德的贡献是很大的。

“自由”为“o”，为“无”。原来，排除了一切经验的“什么”之后，剩下的不是一个“是”、“有”、“存在”，而是一个“无”。原来在形而上学里占据在“是”的位置上的“什么”，却是“无”。于是，从古代巴门尼德以来的一个坚定的信念——一切真知必须以“有”“存在”为“对象”，而不能以“不在”、“没有”为“对象”，“无”不可能为科学知识的对象，也不能作为一门科学知识的形而上学的对象——这一信念，就有了另一种意义。

因为，“自由”、“无”虽不是知识对象，却是一切道德的最后基础，这样，就使从古希腊以来在知识论范围中的伦理学发生了观念上的变化。

“自由”是有理性的存在者之所以存在的基本根据，是有理性者的特殊存在方式，这个有理性的存在者之所以存在，不在“他者”的因果环节之中，

而是这个环节的“中断”，“自由”为“自在”，因而道德律为“自律”，而不是“他律”。从这个意义说，如果承认有理性的存在者存在的话，或者说，道德的、实践的存在者存在的话，则这个特殊的存在者因其“自由”、“自在”使“是什么”的“是”独立自足，而不待任何之“什么”。

从另一个角度说，“自由”本是一个“否定”，西文“自由”为“摆脱”，“摆脱”什么？回答是：正是摆脱了那个“什么”。一切的“什么”都在“摆脱”之列。因而从知识、理论、科学的角度来看，“自由”既然“摆脱”一切的“什么”，则为一个“无”，科学不能以“自由”为对象，没有一门“自由学”。

“人”作为一个理性的存在者，正是那个“自由者”，“人”是“自由王国”的臣民。世上万物，只有“人”能够以“否定”的态度对待世界，“人”使世界“否定化”、“无化”。这样，“人”就不仅仅是一个认知者，而且是一个实行者；“实践”的意义也就具有“从无到有”的意思在内。“人”，正因为是一个“自由者”，才不仅生活在自然的王国里，而且生活在道德的王国里。“人”因其“自由”而要负“责任”。“自由”是不可回避的，“责任”也是不可推卸的。

作为实践的、道德的自由者，“人”总是可以把“是什么”当作“‘不是’什么”来对待。“福泽”本可“不是”“福泽”；“祸害”也本可“不是”“祸害”。一切的“是”，原本也可以“不是”。“自由者”从“无”出发。

在知识的领域中，“人”为接受者、规整者，以使自己的“概念”符合客观的对象，“人”的理性的作用是“有限制”的，“是什么”就要按“是什么”来认知；在道德的、实践的领域中，“人”为一个“自由者”，这时“人”的理性的作用是“不受限制者”，也就是说，在这个领域中，一切的“是什么”都是“人”的“作品”，是“人”在“应该”的命令下“创造”出来的，因而“是什么”同时也是“该是什么”，“人”是这些“作品”（什么）的“创造者”，是“始作俑者”，因而对这些作品负有不可推卸的、不可逃避的“责任”。“人”既然把原本“不是什么”的，变成了“是什么”，由“不是”成为“是”，则在一声肯定的“答应”——“是”中，一声肯定性存在判断“有”、“在”中，蕴含着“人”的基本的道德价值。

这样，在康德的思想中，传统形而上学不适于以知识的形态来企图把握那不可认知的“是”本身为“什么”，但却揭示了一个超越于一切“是什么”的领域，揭示了一个“本不是什么”的领域，揭示了一个“自由”“自在”——“自律”的王国，一个道德的王国，一个实践的王国。“形而上学”仍不失为一个“超越”领域的标志。

不过，无论如何，“自由”的引入，从根基上动摇了传统形而上学作为一个知识体系的基础，这应是康德的一个巨大的贡献。康德的理论理性和实践理性的划分，说明他的思想中“是什么”和“不是什么”这种肯定、否定辩证法的分裂，被认为是一种二元论的思路，也不是没有根据的。将这种分立、二元的方面在更高层次上结合起来的，是黑格尔的思辨哲学，而黑格尔则是现代现象学的先驱人物。

黑格尔把康德分裂开来的两个领域联结成了一个历史的和逻辑的过程，无论《精神现象学》或《逻辑学》都贯串了这样一种“否定”的辩证的，也是自由的精神，出发点乃在于康德的“制高点”上，亦即是康德的“终点”上。

康德说，“人”在道德、实践王国中的理性是“自律”、“自由”，黑格尔正是从这个“自由”出发，继续下去，展开他的哲学体系。或者说，黑格尔在康德哲学的终点处，进入一个更高层次，并反过来将康德的全部学说变成自己体系的各个环节。黑格尔哲学的出发点正是那个“自由”、“自在”的“否定”（无），这个“否定”亦正是在黑格尔哲学中具有崇高地位的“精神”（Geist）。

德文的 Geist 有一种活力、活泼、能动的意思，本不是静观的，理论性的，而是实践性的，活动性的，但又不限于“道德”、“伦理”的范围。在黑格尔哲学中，Geist 首先有一种“否定”、“创造”的哲学意义在内。“精神”是那种使“是什么”成为“不是什么”的能力，“精神”正是在这种“否定”的、创造性的活动进程中，生长自己，显现自己。他的《精神现象学》正是在那（精神）“不是什么”的过程中，显现（精神）“是什么”，在辩证的、否定的、历史的、变革的过程中“显现”“精神”“是什么”因而“哲学”不是像过去的传统形而上学那样把“否定”（无）、纯“理念”作一个静止的

“对象”来把握，而是在“精神”的辩证发展中把握自身。所以尽管仍是“纯思想”，但却是一门知识，是一门哲学性的思辨性的知识。

于是，在黑格尔那里，否定了康德限于道德、伦理领域的“自由”后，倒也并不是单纯地又回到了理论理性的故居，而是“超出”于“理论”、“实践”对立处于一个更为高层的地方——哲学的辩证的统一之中。

那么，黑格尔的这种能动的“精神”，这种绝对性的“自由”，仍然为一种“无”的力量，使世界“无”化的力量，但他在《逻辑学》中却很深刻地揭示了“无”和“有”的辩证关系，以便为其哲学作为一门辩证的知识体系奠定好基础。

在黑格尔看来，“哲学”要作一门科学知识当然不能脱离希腊的传统，其对象必定为“有”，为“是”，为“在”；但这个抽象的“是”、“在”、“有”和“无”实只是“指谓”上的不同，这就是说，“是什么”，如果脱离一切的具体的“什么”，光说那个“是”，则“是”与“不是”、“有”与“无”就是只是名称不同而已。实际上，“是（什么）”与“不是（什么）”的这种矛盾表现在“变易”之中。从“有”、“无”到“变易”推演下去，就形成了他的辩证的科学—哲学范畴的逻辑体系，这样，辩证的哲学就和传统的形而上学的哲学相对立。

如此，黑格尔就完成了康德改造“逻辑学”的意愿，即把康德“半途而废”的工作继续做完了，在“形而上学”的“原址”上，建立一个有逻辑形式，同时也有现实内容的辩证的哲学体系。

康德发愿要“改造”传统的逻辑学，使之既有形式又有内容，他在自己的“知识论”部分做到了这一点，因而“逻辑”就是“（科学）知识论”；但在“理念”部分，由于其“非对象”的性质，则同样是个“纯概念”、“纯思想”、“纯形式”，这个部分，乃是他的有形式、有内容的“逻辑”所不能及的部分，空有概念、判断、推理的形式，而不能成为“知识”和“科学”。在这个意义上，“形而上学”固不能为“科学知识”，但“形而上学”仍为“形而上学”。黑格尔把康德改造“逻辑”的工作推广开来，认为“理念”固然是“纯概念”、“纯思想”的，但却不是“纯形式”的，而是有“内涵”（Inhalt）的。“理念”固不能在经验世界找出“对象”，因为 Geist 本身并不



限于“设置”“(知识)对象”的作用，而是将“对象”“否定”因而包容于自身的一种活泼泼的力量，不光是将主体与客体分立出来，而且会将二者统一起来，所以“精神”是“绝对”的，而“绝对”就不是一种抽象的“思想形式”，而是有内容的、有内涵的，因而同样是具体的、历史的、发展的。这样，在传统“形而上学”的“原址”上，出现的就不是没有内容的，纯形式的抽象概念体系，而是具体的、活生生和精神——绝对理念发展的历史过程，从而“辩证的、思辨的哲学”体系才真正“代替”了抽象的、静止的“形而上学”体系。

### 三、当代西方哲学和“形而上学”的困境

从根本的精神上来说，黑格尔的“逻辑学”和他的“精神现象学”是一致的，“理念”逻辑推演过程，和“精神”的显现过程是一致的；但他的“逻辑学”本是辩证的哲学知识体系，而对于本源性的“理念”的“知识”，即使用一个辩证的逻辑体系来把握，同样是一个“问题”，并不能由宣布一个“哲学体系”未平息这个“问题”。同时，他在《精神现象学》中赖以为基础的活泼泼的“精神”的光芒，常常因他在《逻辑学》中的“概念”、“范畴”推演的刻板性变得黯然失色，为挽救这个“活”的精神，出现了叔本华、尼采甚至基尔克特诸家的反黑格尔哲学的思潮，更不用说那些依靠严格逻辑分析精神从事哲学工作的人对他的逻辑学的批判和否定，更形成了一个强有力的潮流。

问题还是集中围绕在传统“形而上学”上，具体目标则集中在黑格尔身上，这位自认为真正“终结”了传统“形而上学”的辩证思想家，被认为是最大的“形而上学者”。

然而，“绝对”的思想被发展了，“理念”的观念仍可置于核心的地位，只有“辩证”的过程没有了，“绝对”、“理念”成为当下直接的“本质直观”、“直观本质”这就是胡塞尔的现代现象学。

“绝对”作为主体、客体的统一，直接进入“世界”和“理念”，“理念

的世界”就是“生活的世界”，“绝对”、“理念”成为最本源、最原始、最直接的“是什么”。“是”总要“是”些“什么”，这是胡塞尔的基本命题之一，因而最本源的东西原是最具体的，不需要经过“精神”的“否定”而直接存在，“是什么”就是“是什么”。当然，许多的“是什么”常常会成为“不是什么”，在“经验”的领域，“肯定”常伴随着“否定”，“否定”也常伴随着“肯定”，胡塞尔的现象学要求把这一切可以成为“不是什么”的“是什么”都暂时“抬起来”“存疑”。他问：在括起这一切可以成为“不是什么”的“是什么”之后，还有没有“是什么”的东西？这就是他所谓的“现象学的剩余者”。他相信，在括出一切经验的“是什么”之后，有一个不能成为“不是什么”的“是什么”“剩留”，这就是那超越经验的“理念世界”，也就是不可再加以括出、否定的“生活世界”，这个世界因而是最亲切、最现实、最直接、最肯定（只能肯定、不得不肯定、不能再否定）的世界。

可以被括出去的“是什么”被胡塞尔看作为“自然的世界”，而那个括不出去的“是什么”，则是“人文的世界”——“精神（心理）的世界”。那么人们要问：对于这个剩下的世界，能否有一门学科去认知它，于是就有“人文科学”[精神（心理）科学，Geisteswissenschaften]是否可能的问题。

然而“括出”、“搁置”、“存疑”……已是一种“否定”的精神，是“使之为无”的精神能动性，“现象学剩留者”为“有”，而使之成为这种“有”的根据，或过程却是“无”。

“无”使“有”成为“有”；仍然是“无”中生“有”。

海德格尔引用莱布尼茨的话：

“Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien”？

（德译：Warum ist das Seiende, vielmehr nicht das Nichts? 英译：Why is there any Being at all——why not for rather nothing?）这句话按莱布尼茨原文可以译为“为什么‘有’‘什么’，而不是‘没有’‘什么’？”它可简化为：“为什么‘有’‘有’，而‘没有’‘无’？”或“为什么‘是’‘有’，而‘不是’‘无’？”

我们已经知道，“是什么”和“不是什么”永相伴随，在经验的世界莫不如此，是“桌子”就不能是“椅子”；但是如果把一切的“什么”都“否

定”掉（或“括起来”），那么“剩下”的那个最彻底的“无”，恰恰是最根本的“有”。去掉“是什么”中的一切的“什么”，仍留下“一个”“是”——“存”、“有”、“在”。海氏要问的，只是那个“‘什么’也不是”、“不是‘什么’”的“是”——“存”、“有”、“在”。“现象学的剩留者”就不再被理解为胡塞尔意义上的本质的而又直接的“是什么”的“什么”，而是“不是什么”、“什么也不是”的“是”。于是海氏的说法就成为：“有”“在”（是、存），“无”也“在”（是、存）。过去传统形而上学的失误在于把那个“什么也不是”的“是”（存、有、在）当作“是什么”的“什么”来“把握（begreifen）”，殊不知此种“什么也不是”的“是”本“是”“无”，不可“把握”：“科学”不能以“无”为“对象”，“科学”对于“无”，一“无”所“知”。然而，那“什么也不是”的“是”本是最原始、最实在的“存在”，“什么”为 Seiendes，而那个“是”为 sein。

“是”总要“是”些“什么”和承认一个“什么也不是”、“不是什么”的“是”，也许就是胡塞尔和海德格尔师徒两人在思路上的基本区别之一。

海氏思想强有力的地方在于：他把黑格尔的“绝对”、“理念”等等现象学原理同样包容在他的思路之中，但又限于用一种知识性体系去把“绝对”、“理念”当作一个“什么”（即使是最高、最根本的……）来“把握”，而是直接在世界中去“发现”（befinden）那个“什么也不是”的“在”、“有”、“是”。黑格尔的哲学，最终要用“全部”的“什么”来使“理念”、“绝对”或“精神”“丰满”起来，那个最后的“绝对理念”为一个“是什么”的“大全”；海德格尔的 Sein 则永远是一个“什么也不是”的“是”、“在”、“有”。Sein 不需要“体系”，不需要“过程”，它是一个“指谓”，但不是一个“概念”；它可“说”，但不是“学说”，不是“科学”，而是“思想”。非概念性的、非对象性的“思”乃是对 Sein 的“发现”。“说”而“未说‘什么’”，“思”而“未想‘什么’”，乃是“（若）有所思”，“（若）有所想”。这就是后来德里达发挥的“划道道”、“痕迹”的思想。“乱涂乱划”和“喃喃作语”，虽无“什么”，但却“有所思”，诗的语言表现了这个特点，中国的书法艺术则更明显地体现出“写”、“划道道”本身的意义——“有人在思”。

然而，“过程”没有了，辩证法没有了，海氏的 Sein 固未必像黑格尔所说的为一个“抽象概念”，但却是“玄”的、“暗”的，“什么也不是”的“是”，为幽、为暗、为玄。列维纳强调了这点，他用“il y a”来说海氏之“Sein”，而我们记得上引莱布尼茨的话，也用的是“il y a”。

单纯的“Sein”或“il y a”，因为它是“什么也不是”的“是”、“在”、“有”，所以我们就没有合法的权利来再问：“是什么”，那么又怎样来“理解”这个“是”、“在”、“有”？

我们说，把一切“什么”都“否定”或“拒斥”了的“是”、“在”、“有”，乃是“人”。“人”的“存在”——“是”、“在”、“有”先于一切经验的“什么”的“是”、“在”、“有”。“人”乃是胡塞尔的那个“现象学的剩余者”，是一切的经验的“什么”概念都不能穷尽的“存在”；也是海德格尔所谓的“Dasein”。有了“Dasein”，有了“人”，Sein 的问题才出现，Dasein 是“指出”Sein 的力量，也是“否定”一切 Seiendes 的力量，Dasein 为 Da-sein，有了 Dasein，Sein 本身才“Da”——“在那儿”。

对于“人”，我们当然也可以问“是‘什么’人”，回答可能是“工人”、“农民”、“教授”、“经理”……但这一切的“什么”都不能穷尽“人”。对于“人”的问题更为确切的是：“谁”（Wer, who）？

对于那个“什么也不是”的“是”，我们不能再问“是什么”——像传统形而上学那样，但我们可以换一个“提问方式”，问“是谁？”（Wer ist da? Who is there?）

于是问题又回到了前文所说的“是”作为一个动词本身的存在形式问题。

我们知道，在欧洲的语言中，动词是变化的，有人称、时态、数量的“变化”（inflection），“是”动词并不例外，在古代希腊文的“是”，亦分“我”、“你”、“他”，其基本形式为“我”称，而“无人称”是变化出来的。世间一切的“什么”，包括“什么人”，都以第三人称称之，这一切的“什么”都为各门具体科学——包括人类学、社会学等占据了去，传统“形而上学”把一切的“什么”作为一个“全体”、“整体”来看，也有了自己的崇高的位置，所剩下来的只有第一人称和第二人称。

如果说，作为“他人”的“他”，不能用“什么”来穷尽，那么“我”

和“你”，则从根本上“拒斥”“什么”的问题。古希腊文“τις”作为“was”或“what”言，只用第三人称，但作为“wer”或“who”言，则三个人称均可用。

于是，在不允许问“是什么”的问题时，我们当可问“是谁”，“是谁”的“是”，正是那“什么也不是”的“是”，这样，我们可以说，“人”的问题，早于“物”的问题，“伦理学”早于一切“物理学”，成为真正的“超越”意义上的“元物理学”——“形而上学”。——这后者，乃是法国列维纳所发挥的重点，而我们当可进一步说，“谁”的问题早于“什么”的问题，还意味着“神话”（宗教）早于“哲学”（形而上学）。

“神话”乃是“人话”，将一切的“什么”都化为“谁”，在古代希腊，“神”与“人”的主要区别在于“神”“不死”，而“人”是“要死的”。“神”“不死”，意味着“谁”永远不会转化为“什么”，永远“拒斥”“什么”，则永远居于那个什么也不是的“是”的度中，于是乎“神”变化万千，神奇莫测。“神”（神话，宗教），按其本性说，“拒斥”一切学科和科学，也“拒斥”“形而上学”，所以最彻底的经验科学家或经验哲学家、逻辑哲学家，都承认“神秘”的“存在”。

然而，从伦理学的角度理解“形而上学”使康德的学说获得新的生命，摆脱一切“什么”的“谁”的“自由”、“自在”、“自主”性，因其不可能成为一门科学的知识，从而使“人”的问题得到了进一步的“升华”。这样，在“形而上学”的“原址”上“生长”出来的不是一门“学科”，乃是一种“德性”。

西方哲学—形而上学传统经过了漫长岁月的发展，越来越深刻地悟出了它的反面；中国哲学没有这个传统，但不可说没有形而上学涉及的“问题”。从遥远的古代开始，我们先民中的智者已然有“是什么”的问题，并认真而深刻地思考着那个“什么也不是”的“是”的问题。

然而，就形而上学作为一门学科的形成来说，我们古代有一个“不利”的条件：我们远古语言中缺乏类似西方的“是”动词。当然，并不是说，这个因素决定了一切，不过我们的先哲不像古代希腊人那样比较容易地把那个“是”动词“无人称”化为一个独立的词，来指那个“什么也不是”的“存

在”，从而不容易把这个“是”、“在”、“有”也作为一个特殊的“什么”来构造一门知识体系，所以我们先哲没有提出一门严格的学科来“说”这个“是”。

然而，这种语言上的“限制”（特点），并没有妨碍我们的先哲去“思考”那“什么也不是”的“是”的问题，而只是规定了我们的“思考方式”与希腊以来的西方形而上学的“思考方式”有相当大的不同。我们已经注意到我国《老子》书中所“说”的许多“道理”乃是用另一种方式讨论了西方形而上学传统所讨论的问题。从西方目前“反形而上学”思潮的深入程度来看，他们应该已意识到我们先哲这种思想方式具有他们形而上学传统所不具有的优点。

《老子》书说，我要想说的那个东西“恍恍惚惚”，无以“名”（什么）之，“强名之曰‘道’，曰‘大’”。为什么“无以名之”？如果我国古代也有那个“是”动词，则或许也会比较容易地提出这个“是”来“名”之；“无以名之”，则不清、不明，故为“玄”、“暗”……；但我们先哲也避免了把那个“是”当作“什么”（名）来考虑，而紧紧抓住了那个“什么也不是”的问题，“有物混成”，“无以名之”，“物”本为“什么”，但“无”为“无”“什么”之“物”，这个问题，和西方的先民是相同的。

《老子》书的“道”为指示性标志，说的就是那个“什么尚不是”的“是”，因为尚无“什么”，所以为“无”、为“空”、为虚、为静……像一个大“容器”，就像海德格尔所说的“罐子”一样，腹中空无一物，以“待”“万物”。然而，不仅“万物”为“有”，“道”亦为一“有”，“无”也是“有”，是为“有道”。

我国儒家讲“仁”，“仁”者“爱人”，是“人”际之间最根本的关系。“人而不仁，如礼何，人而不仁，如乐何”（八佾），“礼”“乐”固然重要，但“仁”更根本。“仁”是“两个人”，不需第三者。“我”、“你”、“他”，只讲“你”和“我”，所以为“爱人”。“天”、“地”也要讲“仁”，如果“不仁”，也要批评，所以“仁”——“你”、“我”关系乃是在一切“什么”之前的“谁”的问题，按列维纳的说法乃是在“物理学”之前的“伦理学”问题，是真正的“元物理学”（形而上学）问题。

儒家讲人际关系，所以重“善”的问题，道家讲人与自然的关系，所以重“真”的问题，儒道相补成为中国传统思想的支柱，就像西方以希腊与犹太—基督两种文化为支柱一样。

中国传统文化的确有自身的特点，它的“说法”和西方很不一样，但我认为“问题”还是很能沟通的，尤其在一些根本性问题上，因为在相当远古的时代，大家的先民想的“问题”都差不多，只是具体社会历史条件不同，语言不同，“说”这些“问题”的“方式”不同。

过去都觉得中国传统上关于这些“问题”的“说法”不如西方的严密、清楚、合逻辑、有体系，中国没有“形而上学”传统，被认为是一个不小的缺点，这一点我们当然该虚心接受，这也是我们在许多方面要向西方哲学学习的。不过事实上近二百年来，西方哲学中不少大家已经感觉到他们传统那一套“说法”不很能解决“问题”，于是努力批判、改造自己的传统，取得了可观的进步，应该说，西方哲学进入上世纪末和本世纪以来有很大的变化。科学系统中有维特根斯坦，他那天才式的大智大勇使这个系统进入一个新的阶段；人文系统中有胡塞尔和海德格尔，他们的睿思洞见，使西方的“理念论”和“存在论”传统有很大的变化。这两种思潮合起来都对西方哲学一形而上学传统进行了猛烈的攻击；在一阵猛攻之后，当他们又重新考虑传统形而上学提出的“问题”时，已不能按老方式来“说话”，这时他们当中一些人，自觉不自觉地接触到东方和中国传统的问题和说法。“自者”的否定，必是“他者”的肯定，西方人走出了自己的传统，必定会遇到东方的传统。

中国哲学家为弘扬自身的传统，希望通过自己的工作引起西方哲学家的重视，不仅引起西方哲学的大家们的重视，而且要引起一般哲学系的教员和学生的重视，这还要经过一个很长时期的努力。目前，在我们的哲学系中，学生必定要学习西方哲学的历史和现状，不对柏拉图、亚里士多德的哲学有一个初步的了解，决不能毕业；但在西方国家的哲学系，没有中国哲学的课，不知道孔子、老子为何许人，毫不会影响学习成绩；哲学方面的研究工作，除了汉学方面的专家外，可以无视中国哲学方面的“说法”而不影响其研究工作的评价。我们的工作要使西方国家的同行注意到：了解中国哲学不仅是为了专门的学术兴趣，更不是为了好奇，而就学理本身来说，也是需要的。

中国的哲学，没有西方“形而上学”传统，同时也避免了由这个传统带来的弊病，中国传统在哲学问题上的“说法”，在西方突破了“形而上学”传统之后，就更值得重视。

（本文原是为1993年台北“传统中华文化及其未来发展”研讨会准备的一篇讲稿，先发表于《场与有》第1辑，东方出版社1994年版，后收入沈青松编的《诠释与创造》，台湾联合报系文化基金会1995年出版。）



# 中西形而上学的有无之辨

赵敦华

早在1941年，唐君毅在写《中西哲学思想之比较论文集》时，就已提出了中西哲学比较应侧重同还是侧重异的问题。他引用庄子的话说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，则万物皆一也。”但他不同意这种相对主义态度，主张应该注重中西哲学之异，其理由是：“惟知其大异者，乃能进而求其更大之同。”<sup>①</sup>近几十年来，中西哲学比较研究在“知其大异”方面取得不少进展，但却未能“进而求其更大之同”，反而迎合了现代相对主义的“无公度性”理论。按这一理论，中西哲学分别有不同范式，没有交流意义和判断价值的共同标准；如果对两者加以比较，不是用西学格中学，就是用中学格西学。“格，量度之也。”（《仓颉篇》）这两种正相对立的“格法”，正是看不到两者的公度而导致的两难选择。

最能反映中西哲学比较研究这种状况的，莫过于关于中西形而上学的种种流行意见。黑格尔把中国以“无”为开端的哲学，说成是“连手都不用转了”的“表面的抽象游戏”<sup>②</sup>；国内现在也有一种说法，认为中国哲学的概念之间没有逻辑关系，因此没有本体论<sup>③</sup>，这些可谓是“用西学格中学”的例子。另一方面，牟宗三认为西方的形而上学“为实有而奋斗”，是“执的存有

---

① 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，学生书局（台北）1988年版，第5页。

② 黑格尔：《逻辑学》，上卷，商务印书馆1974年版，第90页。

③ 王鑫洋、范明生主编：《东西方哲学比较研究》，上海教育出版社1994年版，第120—122页。

论”，中国的慧解传统是“无执的存在论”<sup>①</sup>；唐君毅也说，中国哲学传统是“即现象见本体”，西方哲学传统是“离现象求本体”，现代才趋向于“即现象求本体”<sup>②</sup>，这些可谓是“用中学格西学”的例子。

本文拟通过中西形而上学共有的有无之辨来说明两者之间的公度性。但是，为了使两者的论辩和辨析能够相比，我们首先要了解中国形而上学所说的“有”与西方形而上学所说的 being 之间的差异。大多数学者，如持上述各种意见者，都认为这种差异致使中西形而上学无共通之处，成为两种根本不同的哲学形态。我们则将通过中西哲学家关于有无 (being/non-being) 之辨的比较，从中西形而上学的差异之处揭示出相同相似之处，以验证“知其大异，能进而求其更大之同”的道理。

最近二三十年来，中外学者对中西形而上学基本范畴的差异有了深入的理解。亚里士多德把西方形而上学 (metaphysics) 定义为研究 to on he on (英文 being as being) 的学问。being (举英文为例) 被认为是西方形而上学的核心范畴，其他范畴都是它的演绎或展开，以致 18 世纪德国哲学家沃尔夫 (C. Wolf) 在整理哲学体系时，干脆将形而上学命名为 ontologia，中译“本体论”是一种意译，on (英文 being) 不等于中国哲学的“本体”。中国形而上学或本体论的对象不能用单一概念来表示，而是道、太极、天、理、心、性等范畴。这些都是哲学专用术语，与汉语文法并无必然联系。being 则不同，它是系词 to be 的动名词形式。系词是西文中使用最广的词汇，为西文文法不可缺少的要素。西方形而上学研究对象的普遍性与西文系词的广泛使用和多重意义是分不开的。古希腊哲学家巴门尼德、柏拉图和亚里士多德，无一不是从系词的逻辑分析开始，确定 to on (英文 being) 的哲学内涵。其结果有二：一是奠定了形而上学作为“第一哲学”相对于其他科学的基础地位；二是建立了哲学与逻辑之间不可分割的联系。这两点可视作西方形而上学源远流长的传统。

与西语系词相比较，汉语“是”作为系词的用法出现得较晚（王力认为

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，学生书局（台北）1983年版，第255—256页。

② 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，学生书局（台北）1988年版，第140—141页。

始于六朝或两汉之间<sup>①</sup>，裘锡圭最近认为始于战国后期<sup>②</sup>），用法不广〔如王力所说：“无系词的语句几乎可说是文章的正宗……几千年来，名句（nominal sentence）里不用系词，乃是最常见的事实”<sup>③</sup>〕。在“是”用作系词之前和之后，汉语用作系词的词语多种多样，如“为”、“即”、“乃”、“系”、“非”、“……者……也”，等等皆是。尤重要者，这些系词与中国哲学的基本范畴，并无逻辑关系。

西语系词发达，且与形而上学研究对象有逻辑联系；汉语系词不发达，与形而上学的范畴无关，这些事实说明了中西语言与形而上学各自的特殊性，但却并不能表明两者孰为优劣。这本是一个简单的道理。但是，由于两者各自的特殊性所造成的中西形而上学范畴之间的重大差异，使得研究者在选择和解释比较对象时，往往自觉或不自觉地按照自身哲学传统所确立的标准来理解和评价对方的传统，在两者之间做出优劣高下之分。我们在下面分析这种状况是如何造成的。

西方形而上学的对象由于与系词有逻辑联系，形成了一个核心范畴 being，其他范畴都可从中生发出去。中国形而上学里范畴众多，虽相互关联却没有一个共同的核心范畴。这种情况可能与中国形而上学范畴与汉语文法无特定联系有关。在进行中西形而上学比较时，研究者首先面临的一个难题是：如何在中国形而上学里选择一个能够与 being 相对应的范畴？对此问题，有三种可能的选择。

第一种选择是在中国形而上学诸多范畴中，人为地确定一个核心范畴。拿它去和 being 相比较。一种常见的做法是把中国形而上学的特征概括为“生”，以突出与西方形而上学之 being 的不同。如牟宗三说：“中文说一物之存在不以动词‘是’来表示，而是以‘生’字来表示”，并说从“是”字入手是静态的，从“生”字入手却是动态的。<sup>④</sup> 张东荪说，中国人的心思根本

---

① 王力在 1937 年《中国文法中的系词》中认为系词“是”始于六朝。在 1958 年出版的《汉语史稿》修订版中认为始于西汉末年或东汉初年，见该书中册，中华书局 1980 年版，第 353 页。

② 裘锡圭：《谈谈古文字资料对古汉语研究的重要性》，《中国语文》1979 年第 6 期，第 437—442 页。

③ 王力：《中国文法中的系词》，《清华学报》12 卷第 1 期，第 7 页。

④ 牟宗三：《圆善论》，学生书局（台北）1985 年版，第 337—338 页。

是“非亚里士多德的”，“《周易》也罢，《老子》也罢，都是注重于讲 Becoming 而不注重于 Being”<sup>①</sup>。唐君毅将中国宇宙观概括为七个特征，如“无定体观”、“无往不复观”、“合有无动静观”、“无定命观”、“生生不已观”，凸显出与西方“视本体为固定不变之说”之根本差异。<sup>②</sup>

对于这种比较法，我们有以下质疑。第一，“生”的范畴并不能反映中国形而上学的全部特质。中国人固然把宇宙视作大化流行，生生不息的过程，但西方宇宙论又何尝不是如此？当中国人探究生成变化的根本时，则往往追溯到不变的一个统摄原则。“天不变，道亦不变”，这是相当有代表性的中国形而上学思想。朱熹曾用人骑在马上，马动而人不动的比喻来说明气动而理不动的道理（《朱子语类》卷94）。很多事例都可说明中国形而上学有“主静”的一面。第二，西方形而上学由于与宇宙论和自然哲学有明确分野，致力于探究运动变化之中或之上的不变的统摄原则。但应看到，这种特征并不是其核心范畴 being 的必然之义。对 being 的解释是多种多样的，固然可解释为不变的本体，但也可以赋予它动态的解释。早在中世纪，托马斯就已把 being 解释为纯活动，“存在的活动”（act of being）。黑格尔把 being 解释为由空洞到完满的自我运动过程，做出了“实体也是主体”的动态实体观。至于被唐君毅欢呼为西方形而上学向中国“无定体观”的归复，也不是由于他们突然发现了“生成”（becoming）高于 being 的“真理”，而是对 being 的涵义做了合乎时代精神的新解释。柏格森的生命哲学、海德格尔的存在论、萨特的存在主义，都可谓是“动态”的，但其出发点仍然是 being！

第二种选择是新造出一个中国哲学的术语，来与 being 相对应。这原是一种翻译的主张，认为现有的中译概念“有”（或“存有”）或“存在”都不能把 being 因与系词相关而具有的意义表达出来，因此建议将 being 译为“是”（或“是者”）。这种翻译主张实际上是一种隐性的中西形而上学比较观，认为西方形而上学范畴因为与系词有联系而具备严格的逻辑规定性，中国形而上学因为无此联系而缺乏逻辑，因此没有一个能与 being 相匹配的范畴，需要

① 张东荪：《知识与文化》，北溟出版社（台湾）1976年再版，第64、58页。

② 唐君毅：《中西哲学思想之比较论文集》，学生书局（台北）1988年版，第9—11页。

另起炉灶。有鉴于此，我在《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》一文中说：“这三种译法都有其自身的依据和合理性，各有各的适用范围；……我们不必为在中文中找不出一个与西文‘是’动词相应的词汇而感到遗憾。在我看来，这甚至还是一件幸事呢！”<sup>①</sup>

三百年来，西方人逐渐认识到，形而上学范畴与系词的逻辑联系并非幸事，相反却是造成概念混淆和逻辑差错的根源。18世纪的康德指出：“Sein（英文 being）不是一个真实的谓词”，它“在逻辑上只是判断的系词”，根本不能指示事物之存在。因此，从上帝之 being 指导出上帝存在的“本体论证明”犯了概念混淆的错误。<sup>②</sup> 康德的批判在哲学史上有石破天惊的意义，它从逻辑上割断了形而上学范畴与系词的联系。19世纪的穆勒（J. S. Mill）接着批判说，“形而上学家们忽视了动词‘存在’和系词‘是’的不同用法之间的差异”，才会“对 Being 的性质做无谓之思辨”。20世纪的分析哲学家常以 being 的意义混淆为例，揭露形而上学命题之伪。罗素说：“‘是’这个词非常含糊，因此不要把 Being 作为统一的概念来使用，而要对‘是’的多重意义做出区别，这些意义包括存在、等同和指谓等等。”<sup>③</sup>

在西方人努力用不同表达方式区别单一系词“是”的多重意义的情况下，汉语系词的多种表达方式和多义性显然是一件幸事。我们不妨做一个有趣的比较。维特根斯坦建议用符号逻辑把“是”的意义区别开来，其存在意义可用存在量词 $\exists x$ 表示，其指谓意义可用直谓命题形式 $Fx$ 表示，其等同意义可用等同联词 $\leftrightarrow$ 表示。<sup>④</sup> 英国汉学家葛瑞汉（A. C. Graham）发现：“古汉语的句法接近于符号逻辑，它有一个存在量词‘有’，这避免把‘存在’误读为谓词，并和系词（包括表示等同、关系的特殊系词）区别开来。古汉语在主语和形容词的谓词之间不用系词，并且没有一个系词的共同符号。”<sup>⑤</sup>

我们不敢由此说，中国形而上学比西方形而上学更有逻辑性。因为中国

① 见《学人》第4辑，江苏文艺出版社1993年版，第395页。

② 康德：《纯粹理性批判》，A598—9，B626—7。

③ 引自 S. Knuuttila and J. Hintikka (eds), *The Logic of Being*, D. Reidel, 1986, p. 4.

④ 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，3. 323。

⑤ A. C. Graham. *Disputers of the Tao*, La Salle: Open Court, 1989, p. 412.

形而上学范畴与系词无关，古汉语系词的“符号逻辑功能”并不影响中国形而上学的对象和性质。我们也不打算否认西方形而上学至少在形式上比中国形而上学更具有逻辑性。我们所要否认的是，西方形而上学的逻辑性来自于与系词的联系。当西方人已经认识到单一系词的多重意义给形而上学带来的灾难之时，我们何必把现代汉语的标准系词“是”转变为哲学概念，以求与 being 相对应呢？

第三种选择是在特定的语境中来比较中国形而上学之“有”与西方形而上学之 being。虽然“有”并不是 being 的唯一中译概念，但应该承认，它是最接近于 being 的意义的中国哲学概念。葛瑞汉说“有”相当于“存在量词”，相当于英文的 there is，如“执有命者”（“坚持认为命运存在的人”），又起系词作用，如“马固有色”（“马当然是有颜色的”）。<sup>①</sup> 更重要的是，“有”又是中国哲学的一个常用概念，但与 being 不同，“有”不是核心范畴，只在一定的语境中使用。在绝大多数情况下，“有”总是与“无”相对出现的，总是在与“无”的关系中，以“无”为参照而确定自身的地位和意义的。“有无之辨”既是中国形而上学的一个基本问题，又是我们理解“有”和“无”的具体语境。这样的问题和语境在西方形而上学中同样存在。与有无之对一样，being 与 non-being 也是对子。中西形而上学这一相同的问题和语境，为我们的比较研究提供了新的路数：我们不是孤立地比较范畴“有”与 being，或“无”与 non-being 之异同（因为两者的意义不是在任何情况下都相对应），而是围绕有无或 being 与 non-being 的关系问题，比较中西形而上学一些基本命题的意义对应和异同。或者说，在有无之辨的特殊语境中，比较“有”与 being（或“无”与 non-being）之异同。这是一个比较可行的选择。以下将我们所选择的比较方式做一具体阐述。

中国形而上学的有无之辨可被归纳为五个基本命题：（1）以无为本，（2）以有为体，（3）有无相待，（4）无不待有，（5）无皆待有。其中，（1）与（2），（4）与（5）是相对的一组命题；（1）与（4），（2）与（5）是相支持的一组命题；但这两组命题的各方都以命题（3）为支持。中国哲学有

<sup>①</sup> Ibid., pp. 110—111.

无之辨的材料非常丰富，非笔者所能穷阅。好在张岱年先生在《中国哲学大纲》和《中国古典哲学概念范畴要论》两书中对“有”和“无”两范畴有专节介绍，<sup>①</sup>我们将在这些资料的基础之上，对中国形而上学有无之辨的命题意义和逻辑关系做一分析。

### (1) 以无为本。

老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（《道德经》40章）这被认为是首先提出了“以无为本”的思想。老子所说的“无”不是虚无，而是超越了一切具体规定性（“有”）的“道”。用老子的话来说，道是“无状之状，无物之象”，“状”和“象”都说明了“无”的存在状态，这是尚无区别、不与任何具体事物相等同的整体状态，“是谓惚恍”（同上，14章）。

魏晋之时，何晏明确提出“天下万物皆以无为本”的论断。他所说的“无”也指“开物成务，无往不存者”（《无为论》，据《晋书·王衍传》）。王弼为“以无为本”思想做了有力辩护。他说：“无形无名者，万物之宗也。”其之所以无形，因为“形必有所分……故象而形者，非大象也”；其所以无名，因为“几名生于形……故有此名必有此形，有此形必有其分”（《老子指略》）。如果人们再追问：为什么“万物之宗”不可分呢？王弼的回答是：“万物万形，其归一也。何由致一？由其无也。由无乃一，一可谓无。”（《老子注》42章）这段话清楚地表明，王弼把“道”视为统摄万物的统一性，因此不可分，可谓无。

宋时周敦颐作《太极图》，首句究竟是“无极而太极”，还是“无极而生太极”、“自无极而为太极”，这是朱熹引起的一桩公案。争论的核心是，是否以无为本？如果如后两句所言，朱熹唯恐《太极图》与当时流行的释老思想相符合。经过理学的极力辩驳，“以无为本”思想才受到抑制。

### (2) 以有为体。

魏晋时的裴颀作《崇有论》，驳老子“静一守本无，虚无之谓也”。但平心而论，他崇有的理由，与老子并不相悖。他说：“形象著分，有生之体也”，“无以能生，故始生者，自生也。”所谓自生，即物物相生之理。“理之所体，

<sup>①</sup> 参阅《张岱年全集》，河北人民出版社，卷二，第171—177页；卷四，第527—533页。

所谓有也。”（《崇有说》，据《晋书·裴頠传》）我们或者可以这样概括：有是事物生成之本体。其实，老子也承认万物生于有。他把无称作“天地之始”，把有称作“万物之母”。始者不必是生者，万物本于无而生于有。崇有论者与老子的分歧在于，不同意在生成源泉之外和之上再设定一个超越者。

崇有论的另一支是气论。其代表者张载以气为本体，说：“凡有状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神。”（《正蒙·乾称》）气无固形可见而散聚自如，称作“太虚”。他又说：“知太虚即气则无无。”（《正蒙·太和》）气无论聚散，都是不离状态之有，只是气聚则明，气散则幽。只有幽明之分而无有无之分。

### （3）有无相待。

以上两家之言，不论以无为本，还是以有为体，大多同意有无相待。老子说有生于无，但又说：“有无相生。”（《道德经》2章）两者并不矛盾。作为始源之道，超越一切区分和变化，不可名状，只能称作“无”。另一方面，道又在万物之中，“有无相生”描述了万物从无到有，再从有到无的“周行不殆”之道。

庄子更多地对道的有无之表述做语义分析，指出“有”与“无”的相对性。他说：

有“有”也者，有“无”也者，有“未始有无”也者，有“未始有夫未始有无也者”。俄而“有无”矣，而不知“有无”之果孰“有”孰“无”也。（《齐物论》）

庄子说明两点：第一，不能说有之前有无，因为有无之“有”之前还将有无，有无之前有无的“有”（第二个“有”）还有无，如此循环不止。第二，甚至不能说“有无”，这种表达在肯定“无”的同时已肯定了“有”，到底肯定哪一个呢？庄子还说：“因其所有而有之，则万物莫不有，因其所无而无之，则万物莫不无。知东西相反而不可以相无，则功分定矣。”（《庄子·秋水》）“相反而不可以相无”指意义相对立但不相互否定，即“有无相待”的意思。



张载一方面说“无无”，无有无之分，另一方面也不完全否认“无”这一概念，提出“有无皆性，是岂无对”，“有无一”（《正蒙·乾称》）等主张。他理解的“无”指无形。气散无形，气聚有象，因此，“有无、虚实通为一物”（同上）。

虽然贵无与崇有两派都有“有无相待”思想，但“有无相待”可自成一派，不必依附另外学说。程朱理学既反对释老贵无，也不同意气论崇有。程颢说：“言有‘无’则多有字，言无‘无’则多无字。有无与动静同。”（《语录》11）贵无者用“有”字强调“无”的存在，崇有者用“无”字否定“无”，都不自觉地附和于对方，他们不懂有中之无，无中之有的道理，正如动中有静，静中有动一样。朱熹把“太极而无极”这句话解释为“无形但有理”（《朱子语类》卷94），即把“有无相待”看作为理的特征。

#### （4）无不待有。

“无不待有”原是《墨经·经下》中一句话。说的是否定性的表达不必依靠肯定性的表达。以无为本者常常说明无的先存、自立，也可用此命题概括。

《庄子·外篇杂篇》中“无不待有”思想较为明显。为了避免“有无”而产生的对待，这里使用了“无无”、“无有”的说法。“无无”不是对无的否定（如前述张载的用语），而是“无之而无”之意。“无有”不只是对“有”的否定，更是在对“有”加以否定之前的自在状态，故又作“无有一无有”。“无不待有”说的是道超越万物的情况，如“泰初有无无”（《庄子·天地》）、“天门者，无有也。万物出乎无有”（《庄子·庚桑楚》）；这与万物之中“有无相待”之道并不相悖。

王弼贵无黜有的一个重要理由是：动以静为本，“凡动息则静，静非对动者也，语息则默，默非对语者也”（《周易·复卦象传》注）。有者不能免于生，因此生生不息，最后必然要归复于“寂然至无”之“天地之心”。他提出了动返本归静、静不与动对的论辩，来为“无不待有”辩护。何晏也说：“有之为有，待无以生；事而为事，由无而成”，他由“有”之生成追溯到不待生成之“无”，说明无不待有，有却反过来“待无以生”。

#### （5）无皆待有。

魏晋时的崇有论反其道而行之，说明有不待无，无却待有。裴颀说：“无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所遗者也。”（《崇有论》）“无”不过是“有”的生成“所遗者”，好像妇女生孩子而身体亏空一样。郭象反驳“有待无以生”的说法，“夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所以能有乎？”（《庄子·庚桑楚》注）“自有”既不待于有，也不待于无。如果“有”能为“有”，则无自有；如果“无”能为“有”，则不再是“无”。

王夫之从两方面说明了“无皆待有”的道理。从语言表达上说，无是对有的否定，“言者必有所立而后其说成”，不能在未立之前便“立一无在前”，这样的“无”甚至不能说出，“既可曰矣，则是有而无之也。”（《思问录·内篇》）凡是能被肯定的东西都是有而不是无。其二，从事物本身来看，物之相依，“夫可依者，有也。”（《周易外传》卷2）如果看不到事物之间的实在关系和事物与思想之间的关系，“寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。”（《正蒙注》卷1）“无”成了不努力认识“有”的一个托词。

以上是中国形而上学中有无之辨的主要命题。

我们再来看西方这一边。

赫拉克利特提出的“逻各斯”可谓是西方最早的形而上学概念，颇像老子所说的“道”，它既是统摄万物的同一原则、不变的智慧，又在万物之中表现为“一切皆流，无往不返”的变化过程。赫拉克利特残篇也充满着《道德经》所说的“相反相成”的事例。他的名言是“我们踏人又不踏人同一条河流”，这句话的后半句甚至说踏入河流的“我们”也在变化：“我们既是又不是我们自己。”<sup>①</sup>这种“既是又不是”的表达方式类似“有无相待”之理。

爱利亚派反对这种观点和说法，提出了“有不能不是，无什么也不是”的论辩。这个道理如用希腊文表示是自明的。在巴门尼德残篇中，我们所说的“有”即 *estin te*（即英文 *it is*），“无”即 *ouk estin te*（即英文 *not it is*），省略了不定代词，把 *estin* 和 *ouk estin* 作为名词，便有这样的判断句：*estin*

<sup>①</sup> 赫拉克利特残篇 49a。后一句一般译作“我们存在又不存在”。但原文系同在这里不应被理解为存在，而表示与自身等同之义。

einai, ouk estin me einai,<sup>①</sup> einai 即系词“是”(英文 to be)。这句话的意思如直译就是:是者是,不是者不是。这是同义反复(重言句),必然为真。巴门尼德就是这样从系词的意义引申出西方形而上学的最高范畴 eon (英文 being)。与中国的“有”不同,巴门尼德的 being 与“生”无关。巴门尼德说,无不能生有,有亦不能生有。能够生有的无不再是无,能够生有的有不再是被生的,因此,有只能与自身等同。这个论辩与郭象对于“自有”所做的论辩相似。

古希腊原子论者则与中国气论者相似,从本原的“虚实”两面说明有无相待。他们把“原子”和“虚空”看作同样真实的本原,原子没有虚空则不能运动,虚空没有原子则没有运动的东西。如果说原子是充实的“有”(being),虚实就是“无”(non-being),原子论者按照合理的解释,合乎逻辑地得出了“有是,无亦是”,“有并不比无更是”<sup>②</sup>的结论。

柏拉图也是“有无相待”论者。他综合了以前各家之言,特别是巴门尼德和赫拉克利特的学说。他同意巴门尼德所说,本原必须是不变、同一的。但也同意赫拉克利特所说,我们所处的世界处在永恒的流变之中。于是,他区别了两个领域,把本原归属于理念领域,把变化事物归属可感领域。理念不变,与自身同一,我们能确定它们是什么,因此是知识对象;可感事物处在生成变化之中,既是自身,又是他物,我们对它们只能有两可的意见。柏拉图说:“意见的对象既不是有,又不是无”,“它既是又不是,此类事物介乎纯粹的、绝对的有和全然的无之间。”<sup>③</sup>

柏拉图用“分有说”解释可感事物与理念之间的关系。这就给他带来一个困难:如果可感事物之存在(是某物)分有的是“有”的理念,那么,它们之不存在(不是某物)也应分有“无”的理念,但若按巴门尼德说法,“无”什么都不是,既不能想也不能说它,“无”何以能够成为“理念”呢?柏拉图后期提出的“通种说”解决了这一困难。“有”和“无”是一对通种,两者既有否定关系,又有相容关系。我们既可以说,有(to on, 英文 being)

① 此句为巴门尼德残篇4和5的缩写,全文应译为“是者不能不是,不是者必定不是”。

② 分别引自亚里士多德《物理学》,118a22,《形而上学》,985b7。

③ 柏拉图:《理想国》,477a, 478d。

是 (esti, 英文 is), 无 (to me on) 不是 (out esti, 英文 is not); 也可以说, 有不是, 无是。<sup>①</sup> 用庄子的话来说就是: 有无, 无有。

亚里士多德不同意其师的理念论, 尤反对分有说, 开创了形而上学的实体说。他说, to on 虽有多重意义, 但有一中心意义, 即 ousia, 一般译为“实体”。其实, ousia 是系词名词形式的阴性, 仍然是围绕系词的意义做文章。它把系词表述的主词作为系词的中心意义。他说: “正因为这个道理, 我们说‘无’不是什么东西。”<sup>②</sup> 亚里士多德不同意说“无”不可表达, “我们仍可用系词来判断无, 但其中道理只是因为系词的中心意义是有 (即实体), 无只是对有的否定”。这与“无皆待有”的道理相吻合。

亚里士多德的后学逍遥派在希腊化和罗马时期并不是显学, 他的形而上学也只是本体论的一种形态, 其他派别并不把 being 作为最高范畴。新柏拉图主义把“太一”作为最高范畴。按其创始者普罗提诺的说法, 太一不是“有”, 因为“有”的种种规定性, 如, “是某物”、形式、运动、理智, 等等, 都不适用于太一。太一是万物的统一性, 理智的区分依赖的同一性, 正因为如此, 太一高于“有”: “任何东西失去一也就失去了有。”<sup>③</sup> 普罗提诺把太一称作首要的 hypostasis, 一般译为“本体”, 而亚里士多德的 ousia 有时也译作“本体”。其实这两个范畴差别很大, hypostasis 表示无形的本原, 普罗提诺明确地说它不是有, 高于有。虽然他也并没有说它是无, 但它的规定性, 如不可区分, 不可名状, 寂然不动, 万物所归的一, 类似于中国形而上学“无”的意义。从这一点来看, 把普罗提诺所说的 to en (英文 One) 译作《庄子·天下》篇表述老子学说时所用的“太一”(“主之以太一”), 是很恰当的。普罗提诺说: “有”只是第二本体“理智”的属性, 是由太一“流溢”出来的, 这与老子“有生于无”之说也并行不悖。

新柏拉图主义对后来的神秘主义有深远影响, 因此不难理解, 西方神秘主义的形而上学多多少少都包含一些类似于“有无相待”、“无不待有”的主张, 与亚里士多德传统形成鲜明对照。6 世纪开始流行的伪迪奥尼修斯著作认

① 柏拉图:《智者篇》, 241d: “无按某种方式是, 另一方面, 有在某一意义上不是。”

② 亚里士多德:《形而上学》, 1003b5。

③ 普罗提诺:《九章集》, 6 集 9 章 2 节。

为否定神学高于肯定神学。中世纪后期的艾克哈特用否定神学方法，说上帝创造的万物是“纯粹的无，这不是指它们的缺乏，而是指它们什么都不是”<sup>①</sup>。受他影响的15世纪的库萨的尼古拉把关于无限者的知识称作“有学问的无知”。不过，最详细地做出有无之辨的，当属9世纪的爱留根纳。他从五个方面论证“无不待有”的道理。第一，有是知识对象，不可知者可称作无，但无的不可知不等于不存在。比如，上帝超越了人的知识，在此意义上可以说上帝是无，但不能由此否定上帝存在。第二，自然是由低到高的事物等级，“正如否定较低事物是对较高者的肯定，肯定较低事物是对较高事物的否定”。被肯定者为有，被否定者为无。比如对人类生死的肯定是对天使不朽的否定，天使相对人类而言是无，但却是更高的存在。第三，万物是潜存的本质的实现。规定为有，潜存为无，无决定了有。第四，事物有质料和形式两方面，形式为有。质料则为无，两者同为存在，才能构成事物。第五，上帝按自己形象造人，原罪之后，人失去神性，与上帝相比，人是无，但仍然存在。<sup>②</sup>

神秘主义不是基督教神学的正宗。正统神学根据《圣经》里耶和华宣称“我是自有永有的”（I am who am，出埃及记，3:14），把这句话与形而上学的 Being 相联系，把上帝解释为最高的 Being，最高的实体。海德格尔把这种以实体为中心的形而上学传统称作“形而上一神学”传统。由于这种传统的压抑，与新柏拉图主义和神秘主义传统相关的“有无相待”或“无不待有”的思想，逐渐被人遗忘。黑格尔虽然把有无之辨作为他的哲学体系的第一辩证环节，但他仍然代表了“以有为本”的传统。他把“纯有”作为科学的真正开端，“纯有”虽然是最空洞贫乏的，但却贯穿在整个辩证发展过程之中，最后达到“自为与自在”的同一。“无”却不同，作为“纯有”的一个抽象否定，它很快就被当作一个环节被扬弃了。按照辩证法和历史相统一的观点，“以无为开端”的中国哲学也被当作哲学史的一个最初阶段而被扬弃了。这不能不说是一种偏见。黑格尔不但不懂中国形而上学的有无之辨的丰富内容，而且忘记了西方形而上学另一支传统，包括他的德国哲学前辈——艾克哈特

① 引自 E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1995, p757 not 26.

② 爱留根纳：《自然的区分》，1卷3—7章。

和库萨的尼古拉，都不是以有为本的。

现代西方哲学颠覆了“形而上—神学”传统。在海德格尔和萨特著作中，“无”（Nothing）的意义被刻画得淋漓尽致，但所涉及的是自由、自我选择、焦虑等人的生存问题，<sup>①</sup>已超出本文比较中西有无之辨的语境。如把他们的思想与中国古代的无论相比，则恐有牵强附会之嫌。在此方面，我们难以苟同牟宗三所说，中国哲学的“无”是个实践、生活上的观念，是个人生命的问题，不是知解的形而上学问题。<sup>②</sup>

（原载《北京大学学报》哲学社会科学版1998年第2期）

---

① 参阅海德格尔的《存在与时间》第29、53、62节，《什么是形而上学》以及萨特的《存在与虚无》第一章。

② 牟宗三：《中国哲学十九讲》，学生书局（台北）1983年版，第255—256、91、122页。

## “是”、“在”、“有”的形而上学之辨

赵敦华

在西方哲学古今原著当中，有一个极其重要且频繁出现的概念：它在希腊文中用“是”动词 *einai* 及其动名词 *on* 表示；在拉丁文中先用动词 *esse* 表示，中世纪后期亦用动名词 *ens* 表示；英文中一般用动名词 *being* 表示；德文的“是”及其动名词为同一词，区别只在第一个字母的大、小写，一般用动名词 *Sein* 表示这一概念；法文中长期用动词 *être* 表示它，只是在存在主义兴起之后，才开始使用动名词 *étant*。西方学者不知耗费了多少笔墨与精力阐明这些词汇的内涵。如何理解和翻译这个概念对于中国人更是一个“老大难”问题。

这个问题之老，可追溯到 20 世纪 40 年代。当时刚开始起步的西方哲学研究者，如陈康、贺麟诸先生从一开始就注意到 *being* 和 *essence* 的意义问题。这个问题之大是不言而喻的：自亚里士多德把形而上学定义为对 *to on he on* (*being as being*) 的研究之后，几乎所有的哲学主题都与 *to on* 的意义有关，本体论 (*ontology*) 因而得名。然而，这个问题之难却是令人难以想象的，最难之处在是由中西语言的差异引起的。西文中有动名词用法，很容易把“是”动词的意义转变为由一个名词表达的概念。但是，中文的“是”动词却没有名词形式（“是非”、“实事求是”等词中的“是”虽为名词，但与“是”动词无关），因而只能用于判断之中，却不能形成一个独立概念。再说，“是”动词在中文中的用法远没有在西文中那样广泛。动词是西文句法结构中不可

缺少的成分；并且，“主语+动词”的句子总可以转化为“主语+是+分词”的句子，因而，“是”动词的意义可以说无所不在。中文中的“是”动词却无如此广泛的意义。显然，语言的差异反映出思想的差异，最近有人由此论证“中国传统哲学中没有本体论”的结论。这样，对西文“是”的动名词所表示的那个哲学概念的理解问题已不仅仅是一个语言翻译的难题；更重要的是，这一问题涉及中西哲学的比较，关系到中国人研究西方哲学的水平和质量。

纵观不同的译法，大致可以归纳出三种意见。第一种为“有”的译法。贺麟先生在1950年版的黑格尔《小逻辑》译本中，将 Sein 一词译为“有”，由此派生出“有论”、“纯有”、“定有”等概念。早在40年代，陈康先生将哈特曼的 *Ontologie* 译为“万有论”，将希腊文的 *to on* 译为“万有”。不过，他自己对这一译法并不满意。他说：“根本困难乃是 *on* 和它的动词 *einai* 以及拉丁、英、法、德文里和它们相当的字皆非中文所能译，因为中文中无一词的外延是这样广大的。比如‘有’乃中文里外延最广大的一词，但‘有’不足以翻译 *on* 或 *einai* 等等。”他的理由是，“有”相当于希腊文 *echein*（即英文 *having*），它是亚里士多德+范畴中的一个属性范畴（现译为“所有”或“状态”），只是一个说明 *on* 的意义的较为次要的范畴。他最后采用了“凡这一类字多不敢强译，惟有以音代替或是将原文写下，以待通人指教”的方法，<sup>①</sup> 比如，把 *Ontologie* 音译为“翁陀罗己”，将 *Sein* 音译为“洒殷”。尽管在西文中“是”与“有”的意思相关甚远，一些人至今仍坚持“有”的译法，这在港台地区尤其流行，出现了“大有”、“实有”、“存有”、“此有”等用法。究其原因：一如上述引文所说，“‘有’乃中文里外延最广大一词”。“有”的译法虽不尽文意，却是最接近“是”意义的译法。二是因为翻译界有“古为今用”的传统。“有”是魏晋玄学和佛学的重要概念，用它说明形而上学对象，正如“形而上”一词亦取自古文一样。

中国大陆一般采取了“在”的译法。《小逻辑》1981年新版前言说：“过去我一直把 *Sein* 译成‘有’，把 *Existenz* 译成‘存在’，显然不够恰当。这次

<sup>①</sup> 汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆1990年版，第436页注释①。



反过来把 Sein 译成‘存在’，把 Existenz 译成‘实存’。”<sup>①</sup> 译者没有交代“显然不够恰当”的原因。不过，这是可以理解的。“存在”的译法显然与马克思主义哲学将存在与思维关系问题当作哲学的基本问题的学说有关。除此之外，还应注意这一译法可以在西方哲学传统和现实中找出依据。早在中世纪，拉丁文 ens 与 existens 的意义非常接近；现代的存在主义哲学家也坚持认为 Sein 的原初、基本意义是 Existenz。既然把 Existenz 译为“存在”没有什么问题，当然也可以把 Sein 译为“存在”。不过，这两个词的意义毕竟有所区别，因此贺麟先生才作了“存在”和“实存”的区别。按照这一区分，一般所称的“存在主义”应改称为“实存主义”。为了强调“在”的基本含义，后来在翻译存在主义著作中，有人仍将 Existenz 译为“存在”，将 Sein 译为“在”、“纯在”。

第三种译法直取其义，将 einai 或 esse 及其在现代西文中的对应词译作“是”；为了克服中文“是”动词无名词形式困难，又新造出“是者”这样一个词。陈康先生在 1944 年出版的柏拉图《巴曼尼得斯篇》的译注中指出，柏拉图“所讲的时间里的‘是’不是后世所谓的‘存在’。因为从‘一’不‘存在’（Dasein）如何能推论它不是‘一’（Sosein）？”同理，“我们不能由‘善’的‘不存在’推论它不是‘善’。”<sup>②</sup> 陈康先生尚且在柏拉图著作上下文中确定“是”的译法，最近有人却将这一译法推而广之，主张英文 to be, being 及其在其他语言中的对应词都应译作“是”，Dasin 则译为“是者”。俞宣孟说：“我们说把汉语中的‘是’作成哲学范畴，它同样有英文中 being 所具有的存在、本质、真理三个基本规定性，这不仅说得通，而且是我们翻译、了解西方哲学时所必须的。这是我们译 being 为‘是’的主要理由。”“顺便说一下，通常人们把 being 译成‘存在’或‘有’，这是不确切的。‘存在’、‘有’只是‘是’所具有的许多规定性中的一种。因此译作‘存在’、‘有’只在一定情况下说得通，也因此这种译法是片面的。”<sup>③</sup>

我们承认，“在”和“有”的译法“只在一定情况下说得通”；然而，我

① 贺麟译：《小逻辑》，商务印书馆 1981 年版。

② 陈康译注：《巴曼尼得斯篇》，商务印书馆 1985 年版，第 159—160 页。

③ 俞宣孟：《现代西方哲学的超越思考》，上海人民出版社 1989 年版，第 12 页。

们要问，“是”的译法难道在一切情况下都说得通吗？我们承认，being 确实具有“存在、本质、真理三个基本规定性”；然而，问题的关键在于：这些规定性逻辑地蕴含于“是”动词之中，抑或它们事实上作为“是”动词的表述的外在于语言的对象呢？如果答案是后者，那么形而上学研究的对象就不能限于“是”，而要研究“是”所表述的那些外在对象。至于这些外在对象是什么，这正是西方形而上学各派众说纷纭之焦点。中文“有”、“在”“是”的不同译法背后所隐藏的正是这种分歧。因此，这三种译法都有自身的依据和合理性，各有适用范围；如果强求一律，用一种译法取消另外两种译法，总不免会出现以偏概全的差错。我们不必为在中文里找不出一个与西文“是”动词的动名词相应的词汇而感到遗憾，在我看来，这甚至还是一件幸事呢！诚如现代分析哲学家所说，形而上学的争论产生于语言的困惑，我以为其中最大者莫过于 being 的困惑：当哲学家用这一个词表示极其广泛的对象时，认为它有唯一的或统一的意义；他们坚持自认为合理的那一个意义，把他人寻得的意义都归诸其下，由此产生出无休止的争论。在这种情况下，用不同的词表示 being，至少可以提醒人们它有不同的意义，这何尝不是幸事呢？

我们说“有”、“在”、“是”三种译法各有合理性，这不意味着翻译者可以各行其是；相反，这向翻译者提出更高的要求：应该根据对不同形而上学理论的理解，在不同的场合使用不同的译法。译法的合理性取决于理解的正确性，不能照搬词汇的字典意义，being 的译法尤其如此。本文的任务是以形而上学史为依据，说明“有”、“在”、“是”各在哪些理论或场合有着自身的适用范围，这是一个大任务，我们只能选择几个典范加以分析。

## 一、希腊哲学中 to on 意义的演变

最早以 to on 为哲学研究对象的人是巴门尼德。在现存的巴门尼德著作残篇中，我们可以读到三个意义相关的词：einai, eon (= to on), estin, 其中使用得最多的是 estin。estin 是 einai 的无人称单数形式，但它在文中是作为动词短语使用的，用作 estin te, 表示“是某个东西”) 之意，有时省略了不定

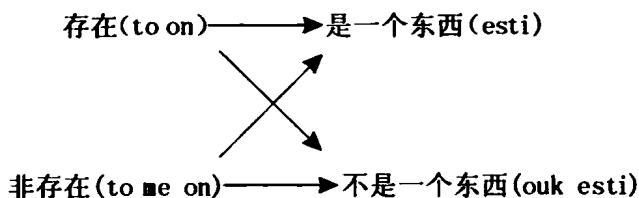
代词 *te*，故有“*estin einai*”这样的句子。<sup>①</sup> 如果直译，这个句子就是“是某个东西是”，这是说不通的。我们应该知道，巴门尼德所用的三个词虽然都与“是”有关，但却强调不同的意思。动名词 *eon* 表示真理 (*Aletheia*) 的对象，动词 *einai* 表示表述性的“是”，动词短语 *estin te* 表示存在性的“是”*esti einai* 的意思是：“存在的东西是”，或“存在的东西可由‘是’表述”；这个句子的反面是 *ouk estin me einai* (不存在的东西不是，或不可由‘是’表述)。巴门尼德接着论辩说，作为真理对象的 *eon* 只能是存在的东西 (*estin*)，因为它正是表述性的“是”所需要的。这个理由便是他的名言：“被说的和被想的必需是一个东西。”<sup>②</sup> “不存在的东西” (*ouk estin*) 只是既不能被思想又不能被说出“无” (*meden*)。我们可以看出，巴门尼德的全部论辩维系于存在性的“是”和表述性的“是”的等同，然后由 *eon* 的表述意义转变为存在意义，指出它是不变的、连续的一，最后断言它是一个圆球 (*sphairon*)。至此，*eon* 表示一个在空间中的存在体。简而言之，在巴门尼德著作中，除了 *einai* 可译作“是”外，*estin* 的主要意思是“存在的东西”，*eon* 的意思介于两者之间，有时指“是”所表述的内容，有时指存在整体。

柏拉图在《巴门尼德篇》和《智者篇》中继续讨论了表述性的“是”和存在性的“是”的关系；但是，他更侧重于两者的区分，而不是等同。柏拉图的基本立场是，只有心灵的眼睛 (理智) 看到的 *eidos* (型相或理念) 才是真正的存在 (*on os alethes*)；感官认识的东西只是似是而非、半真半假的存在。另一方面，感觉对象毕竟是可以认识的，他在《泰阿泰德篇》中甚至承认，可以依据感觉对象作出真判断。任何判断都离不开“是”动词的表述功能，于是便产生出这样的问题：“是”何以能够表述“不是” (*me on*) 呢？按照巴门尼德的想法，“是”只能表述存在性的“是” (即，“是某个东西”)，存在性的“不是”不能被“是”所表述。柏拉图反驳说，如果是这样，那么“是”所表述的总是真正的存在，将不可能有错误的表述。他于是提出一个

① 见 G. S. Kirk 等编 *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge, 1983, p. 247, 293. 1—2。

② 这句话通常被译为“思想和存在是同一的”，这是从公元 2 世纪哲学家克莱门和普洛提诺著作转述“*to gar auto noein estin te kai einai*”翻译而来的。在更早的辛普里丘著作中的引文是“*chre to legein te noein t'eon emmenai*” (被说的和被想的必须是一个东西)，这句话的意思更准确。

“大胆的设想”：“非存在 (to me on) 是 (einai)，否则的话，就不会产生错误了。”<sup>①</sup> 柏拉图在这里区分了存在性的“是” (to on) 与表述性的“是” (einai)。他认为，“非存在”不是“什么都不是”，当我们说：“某个东西不存在”时，这个“某个东西” (to “ti”) 已经是一个可表述的概念，已经“是一个东西” (esti)。反过来说，“存在” (to on) 意味着“是这一个东西”，同时“不是那一个东西”。也就是说，存在性的“是”和“不是”与表述性的“是”和“不是”之间的关系在逻辑上不是等同关系，而是交叉关系。如下图所示：



正如《智者篇》中所说：“按某一方式，非存在是一个东西；另一个方面，存在在某一意义上不是一个东西。”<sup>②</sup>

如何解释存在性的“是”与表述性的“是”之间的逻辑交叉关系呢？柏拉图提出了“分有说”的型相论解释。他把“存在”与“非存在”列为最普遍的型相式“通种” (genos) 之列，两者可以同时被一个可感事物所分有，因此，人们才能够在这个可感事物的判断中同时用“是”和“不是”来表述它。换言之，逻辑上的表述关系来自外在的现实世界中的分有关系：一个东西既是又不是，只因它既有存在又有非存在。我们从柏拉图学说中逻辑关系与分有关系之间的联系可以引申出一个重要的结论：表述性的“是”的意义在于“有”。“A 是 B”意味着“A 有 B 的规定性”，比如“A 是红的”意味着“A 有型相‘红’的规定性”。然而，“是”动词可以不通过表语表述主语，它自身就有表述功能，比如说“A 是”或“A 不是”。在这种情况下“是”或“不是”意味着“有”或“没有”存在的规定性，或者说“存有”

① 《智者篇》，237a。

② 《形而上学》，986b10，991a20。

或“非存有”，柏拉图对 to on 的理解与巴门尼德的理解的一个重大差别在于，他把 to on 理解为一种无形的本质，而不是在空间中占有一定位置的本体。本质是可“有”可“没有”的东西，本体却是可“在”可“不在”的东西。恰当地说，存在是本体，存有是本质。柏拉图的型相论严格地说不是本体论、存在论，而是强调无形的本质高于和优于有形事体的本质主义的存有论。

综上所述，柏拉图著作中的“是”（on, einai esti）的基本意义是“有”：表述性的“是”指“具有”什么规定性或本质的意思，存在性的“是”指“存有”，即获得了存在这种本质。

亚里士多德为希腊哲学集大成者。本体论和本质论、存在论和存有论、表述性的“是”和存在性的“是”的意义在他的形而上学中融为一炉。他在《形而上学》卷一批评“巴门尼德似乎把‘一’当作只存在于语言之中的东西”，批评柏拉图的“分有”说“使用空洞的言辞和诗意的隐喻。”<sup>①</sup>接着在卷四之首提出了研究“to on he on”的著名问题。这个问题的后半部分为：“‘是’（einai）就其本身来说的意义。”<sup>②</sup>这个问题的提法本身已经表明，亚里士多德继承了巴门尼德和柏拉图在存在性的“是”和表述性的“是”两者联系之中探讨问题的思路；事实上，亚里士多德自始至终都是依据“是”的表述功能说明“存在”的各种样式的，只不过作为形式逻辑的创始人，他对表述功能有更详尽的理解，因此，他的分析更加全面，在前人的基础上建立了形而上学的体系。

首先，亚里士多德指出，“to on”有多种意义，不是一个单义词；然而，这个词也不是一个歧义词，因为它的多重意义都与一个中心意义有关。他说：“有些东西之为‘是’，在于它们自身是实体（ousia）；另一些东西之为‘是’，在于它们是实体的衍变；还有一些东西，因为它们正在变成、或正在毁灭一个实体，或是它的缺陷、性质、产生者或来源以及一切可以与实体及其对立面与关系相关的东西。因此我们可以说，甚至非存在也‘是’，一个不是什么东西。”<sup>③</sup>这一段话清楚地表明，亚里士多德认为“实体”是“to

① 《智者篇》，241d。

② 《形而上学》，1003a21。

③ 同上，1003b 5。

on”的中心意义，研究 to on 的形而上学主要是实体论。所谓实体，无非指自身独立存在的东西；说“to on”的中心意义是“实体”，不啻说它的中心意义是“存在”。

亚里士多德并没有说明为什么“是实体”表示“是”的中心意义，然而，根据上面一段引文，我们可以补上他的理由如下。

试比较两个句子：“A 是”和“A 是 B”。“是”在第一个句子中表述 A 是一个实体，“是 B”在第二个句子中表述 A 是如此这般，表述内容取决于 B 的意义，它可以是变化、生灭、性质、关系、否定等等。如果 B 表示 A 的否定，那么可以说“实体 A 不存在”，因此“非存在”也是可表述的。不难看出，“是”在第一个句子的表述功能比在第二个句子的表述功能更基本、更重要，因为 A 在是如此这般之前必须首先是一个实体。

亚里士多德在《范畴篇》中提出“实体”与“属性”+范畴的根据也是对“是”动词在判断句“S 是 P”中表述功能的分析：“是”既表述 S，又表述 P，“S 是”表示实体的存在，“P 是”表示属性的存在；实体的存在是中心点、基本点，属性只有附着于实体才能存在。这就是他在《形而上学》卷七中所说的“三优先”的道理，即，实体在定义上、认识上和时间上都优先于属性。

我们不要以为，亚里士多德把“是”的首要表述功能归结为表述实体、从而把“是”的中心意义归结为“存在”的论述便是形而上学的全部内容。当他对“实体”概念作进一步分析时，对“是”的表述功能作了更深的探讨，并使用更多的概念表示“是”的意义。这些论述前后并不一致，甚至有矛盾之处，这就产生了亚里士多德注释中的“两种关于第一实体的理论”的难题。

第一种实体理论认为只有个体才是第一实体，属 (eidos) 和种 (genos) 则是第二实体。这一观点最明显地见诸《范畴篇》关于实体的定义：“实体在最严格、最原初、最根本的意义上说，是既不表述一个主体，也不在一个主体之中的东西。如个别的人、个别的马。而人们所说第二实体指包含第一实

体的属，就像属包含在种之中一样。”<sup>①</sup>这段话是不加区分地使用表述性的“是”和存在性的“是”的一个典型例证。“表述”是一个词的功能，实体何以能够表述主体呢？如果定义中的“实体”和“主体”指的是它们的名称，那么第二句话“不在主体之中”分明指的是事体与事体之间的关系，一个名称怎么能够在另一个名称之中呢？原来，“主体”这个词是从英文 subject 翻译而来的，原文是 hypokeimenon。陈康先生解释说，这个词既指主词，又指基体，“原义为基础，因此它是一切的基础”。又说，主词和基体“是性质完全不同的：一个是逻辑原则，另一个是形而上学原则”。<sup>②</sup>根据我们对“是”动词的表述意义和存在意义的区分，可以作出这样的理解：“实体”既然是“是”的中心意义，它起着支撑“是”所指示的一切的作用：它既是表述性的“是”的主词，又是存在性的“是”的基体。谓词的表述内容附属于主词，属性的存在附加在一个基体之上，这就是“实体”的“基础”之义。

为什么第一实体是个体呢？这个问题的答案还要回到对“是”的意义的分析。在基本判断句“S 是 P”之中，只有个体的名称才能作不表述其他主词的主词，属和种的名称既可作主词（如“人是动物”），又可作谓词（如“苏格拉底是人”）；也就是说，只有个体的名称才符合“不表述一个主体”的标准。再看“不在一个主体之中”这条标准，只有一个与其他实体相分离的独立实体才能满足这一标准。按亚里士多德对柏拉图的批判，型相或种属不是分离实体，只有个体才有分离性；而属在个体之中，种在属之中。个体的分离性明确地表达在“A 是”这样的句子里。如前所述，“是”在这个句子的意义是存在性的，它表示 A 是一个存在着的東西，而不是其他任何东西。用现代哲学的话来说，它是一个直指定义（ostensive definition）：“A 就是这一个东西”。很显然，直指定义的方式只适用于个体，而不适用一种属。从“A 是”只适用于个体这一点来看，可以得知只有个体才是不依存于其他实体的分离实体。

亚里士多德没有“直指定义”的概念，但他却使用一个意思相同的概念

---

① 《范畴篇》5, 2a, 11。

② 汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆 1990 年版，第 256、284 页。

tode ti, 其字典意义是“这一个东西”, 英文译作 this, 我们从英文把它译为“这一个”。亚里士多德在《范畴篇》和《形而上学》中多处把“实体”(ousia) 说成“这一个”。这样, to on 的意义进一步被归结为 tode ti, 它的“在”和“体”的意味更加明确和浓重了。顺便说一下, 古汉语中的“是”亦可用作代词“这一个”(见王力主编《古代汉语》下册一分册 1019 页)。这究竟是偶然的巧合呢, 还是有着比较语言学上解释? 这里不能揣测, 还是把这个问题留给专家解决吧。

根据第二种关于第一实体的理论, 形式是第一实体。考虑到“形式”在希腊文中与“型相”和“属”都是 eidos, 注释者们感到困惑不解: 为什么亚里士多德在否认了型相为分离实体并明确宣布属为第二实体之后, 又自相矛盾地说形式是第一实体呢? 如果我们能够继续联系“是”的意义来确定“实体”的意义, 这个问题是不难回答的。前面关于实体的论述都是建立在“A 是”和“S 是 P”这两个基本句型的分析的基础之上的。亚里士多德又考虑“是”的第三种用法: 在定义中的用法, 即, “A 是 Df”。首先, “A 是 Df”不同于“S 是 P”。定义表述的是实体的本质, 谓词表述的是实体的属性。因此, 定义和被定义者是等同的, 可用“A = Df”表示, 但我们却不能说“S = P”。其次, “A 是 Df”也不同于“A 是”, 后者只表示“A 是这一个”, 前者却回答了“A 是一个什么东西”。两者的关系在希腊文中可以看得更清楚, 如果“A 是”表示 tode ti, 那么“A 是 Df”则表示 tode (这一个) 是 ti (什么)。亚里士多德用 ti estin 表示本质定义的意义。这个概念是 to ti en einai 的缩写, 这个术语包含着一个过去式的“是”动词不定式, 直译为“曾经是的东西”, 意思是“是这个东西本来所是的那样”, 可译为“其所是”。他说, “尽管‘是’有多种意义, 但‘其所是’是首要的‘什么’, 因为它指这个东西的实体”。又说: “我们对一个东西认识得最充分, 是在知道它的其所是的时候, 而不是在知道它的性质、数量、位置这些谓词中的任何一个的时候。”<sup>①</sup>

根据亚里士多德的原则, 表述性的“是”总与存在性的“是”相对应。与表述一个实体定义的“其所是”相对应的存在便是“形式”。他明确地说:

① 《形而上学》, 1028a 15, 35。



“我所说的形式指每一事物的其所是以及它的第一实体。”<sup>①</sup> 他所说的形式是个体的形式。个体由质料和形式两种因素构成，但由形式决定其本质。当亚里士多德说实体是形式时，他并不认为这与说实体是个体有矛盾；相反，他明确地把“这一个”与“其所是”等同起来。<sup>②</sup> 真正的困难在于，“这一个”由“A是”这样的直指定义表示，它是只能指称而不可表述的个体；“其所是”却是用逻辑定义表示的，按亚里士多德形式逻辑，定义的形式是“种+属差”，因此它是普遍的本质。实体究竟是特别的还是普遍的，究竟是本体还是本质？亚里士多德关于实体的两种不同说法留下了千古争论，也为“在”与“有”不同的译法提供了依据。“是这个”的意思强调有形事物的存在、事物，“其所是”的意思强调无形本质的存在、实质，如我们平常说，“这个东西在这里”和“这个东西有这个本质”，分别回答了“这个东西是不是？”和“这个东西是什么？”的问题。亚里士多德对“是”的意义的分析既导致存在论、本体论，又导致存有论、本质论，不可用一种理论取代另一种。

## 二、中世纪关于 esse 意义的争论

中世纪哲学有两个思想来源：《圣经》和古希腊哲学，神学和形而上学的结合产生了独特的关于 esse 的理论。据《圣经》记载，摩西问上帝耶和华的名称，耶和华答曰：“我是我所是”（Ego sum, qui sum）（《旧约·出埃及论》3章14节）这句话在中文圣经中被译为“我是自有的”，然而，拉丁文 sum 是单数第一人称“是”的意思。在神学中与在哲学中一样，对“是”可作不同解释，或释为上帝拥有一切，或释为上帝自为自在。不同的神学解释与古希腊的存在论和存有论、本体论和本质论这两种不同倾向结合在一起，引发了一场历时最久、最为激烈的神学争论，这就是关于三位一体的争论。

最早把三位一体说列为正统教义的325年通过的尼西亚信经使用了两个

---

① 《形而上学》，1032b 1—2。

② 同上，1028a 25—30。

哲学概念：ousia 和 hypotasis。这两个词在不同哲学家的著作中有不同的意思。ousia 在柏拉图《斐多篇》(65d) 用作“本质”，在《斐德罗篇》(245e) 中的意思相当于“定义”。亚里士多德用 ousia 表示实体，但实体也有不同意义，当它被说成由定义表述的“其所是”和定义时，它也有实有和本质的意思。至于 hypotasis 这一词，它出现较晚，见诸新柏拉图主义著作，在普诺提诺《九章集》(2 卷 9 章 1 节，5 卷 2 章 1 节，6 卷 7 章 42 节等处) 中指真实的存在，即太一、心灵和灵魂。这个词的字典意义是“站在……之下”，和亚里士多德所说的 hypokeimenon (基体) 的字典意义“躺在……之下”相似，表示基础、承受者，“体”的意思较明显。然而，尼西亚信经却不加区别地使用这两个词，它在开头说基督由“父的 ousia 所生”，后来又宣布“凡说上帝之子与上帝有不同的 hypostasis 或者 ousia 的人……都被公教会所咒诅。”<sup>①</sup> 这种不加区别的用法导致了这样一个问题：圣父、圣子、圣灵是在本质和本体上都相同，抑或本质相同而本体不同，抑或本体相同而本质不同？希腊教父展开了激烈的争论：第一种立场实际上取消了三者的区别，第二种立场导致了否定基督和圣母人性的尤提立斯派异端，第三种立场导致了涅斯多留派的“三神论”。拉丁教父用拉丁文 substantia 代替了 ousia 和 hypostasis，避免了关于本体与本质的关系的争论，并用“位格” (Persona) 区别圣父、圣子和圣灵。然而，这并没有真正解决问题，本质和本体关系问题涉及普遍与个体关系，后者以上帝“三位一体”之中“一体”与“三位”的关系形式被保留下来。

早期中世纪哲学带有明显的柏拉图主义倾向，神学家一般倾向于把上帝看作普遍的本质或本体，上帝的位格则是分有普遍本质的个体，因而带有个性，如圣子肉身化为基督后带有人性。比如，拉丁神学家维克里纳斯 (Victorinus) 说上帝是“前存在” (proon)，而不是某个东西 (aliquid)，他用拉丁文“是”动词 esse 表示上帝的本质，用希腊文的名词 to on 表示事物的存在，就是说上帝是赋予一切存在的活动和力量，他是存在源泉，却不是一个存在的东西，正如“第一推动者”自身不动一样。卡帕多奇亚的希腊教父大巴兹尔 (Basil) 反对把上帝的“是” (einai) 解释为“存在”，否则圣父作为“非

<sup>①</sup> 引自 G. F. Moore 著，郭舜平等译：《基督教简史》，商务印书馆 1989 年版，第 85 页。

生”的存在，圣子作为“被生”的存在，两者必然在时间上有先后之分。他把上帝的 *ousia* 解释为不处于时间之中的“实有”或本质。神学家格列高利 (Gregory) 也说，上帝有两个名称：自在和实有。但“自在”并没有告诉上帝是什么，“实有”则是专属于上帝的本质。

波埃修 (Boethius) 第一个把希腊哲学中对 *on* 和 *ousia* 的不同解释用拉丁术语固定下来。他是首先介绍亚里士多德思想的拉丁学者，同时又积极参与了三位一体问题的讨论，他的基本立场是以实有论、本质论的精神解释亚里士多德的形而上学。他作出了三个著名区分。第一，他说：“是 (*esse*) 与是这个的东西 (*id quod est*) 是不同的。”<sup>①</sup> “是”意味着一个单纯的形式 (*Forma*)，它决定了所是本质；“是这个”为“赋有”一个形式而存在的个体。他用这一区分表述了本质先于个体、实有决定存在的观点。第二，他区分了“实质” (*subsistentia*) 和“实体” (*substantia*)，前者相当于希腊文 *ousia*，后者相当于 *hypostasis*。他说：“当一个东西无需偶性而存有时，它是实质；当它支持着另一些东西，即，支撑着偶性时，它为实体，即为一个使它们存在的基体，因为它‘站在这些东西底下’ (*substat*)、‘置于偶性之下’ (*sub-iectum*)。因而，种和属只有实质，因为无偶性附加其上，但个体不仅有实质，而且有实体。”<sup>②</sup> 根据这一区分，实质是普遍的、纯粹的、必然的存有，实体则是个别的、与偶性相联系的存在。第三，关于本质与位格的区分，他主张把 *esse* 的意义归结为 *ousia*，与 *ousia* 相当的另一个拉丁文词汇是 *essentia* (本质)，“位格”则是个体。因此，“三位一体”意味着上帝的三个位格分有一个共同的本质。从上述三个区分可以看出，波埃修主要是从无形的、普遍的“有”和“质”的意义规定“是”和“存在”的。

13 世纪时，亚里士多德著作由阿拉伯地区传入西方。拉丁译者在翻译 *ti estin* 时，使用拉丁术语 *quo est*，同时把 *tode ti* 理解为 *quod est*，这样，亚里士多德两种不同的关于实体的解释被移植到经院哲学，成为 *quod est* (是这个) 和 *quo est* (其所是) 的区分。13 世纪早期的经院哲学家接受了阿拉伯注释者

① *Boethius*, Loeb classic, 1973, p. 41.

② *Boethius*, Loeb classic, 1973, p. 89.

阿维森纳 (Avicenna) 关于本质与存在关系的解释, 认为本质先于存在, 存在只是附加在本质之上的偶性。因为, “是”的意义首先“是某个本质”, 如果本质后来获得存在, 便成为一个体; 如果未获得存在, 也不妨碍本质的实有。因此, 存在只是本质可有可无的偶性, “其所是”在时间上先于、在逻辑上优于“是这个”。

中世纪最伟大的哲学家托马斯提出的关于存在 (ente) 和本质 (essentia) 的区分一反本质主义的传统, 体现了存在高于和先于本质的存在主义精神。他深知形而上学依“是”动词意义确定存在概念的真谛。他说, “‘是’本身的意义并不指一个事物的存在……它首先表示被感知的现实性的绝对状态, 因为‘是’的纯粹意义是‘在行动’, 因而才表现出动词形态。”<sup>①</sup> 他把“是”的意义解释为亚里士多德所说的“活动”、“现实性” (actus), 并不指一个具体的存在事物; 后者用 ens 表示。ens 是动词 est 的名词形式, 表示“是一个东西”, 它与后来产生的 existens 意思相同, 故译为“存在者”。按托马斯的区分, “自在的存在者” (ensa se) 指纯活动被具体化为存在的自由, 它与纯活动不分彼此。只有上帝才是这样的存在者。被上帝创造的一切事物都是“共有的存在者” (ens commune), 它们只是分有了上帝的存在才成为存在者。他认为“分有”首先是对存在的分有, 而不是对本质的分有; 相反, 形式只有分有了存在, 才能成为现实性, 才“是”如此这般的本质。他在《论存在和本质》一文中说, 除了上帝无存在与本质的区分、他的本质就是存在之外, 其余一切事物都有存在与本质区分。事物首先是潜在的本质, 接受上帝活动之后获得现实性, 成为现实的形式, 然后与潜在的质料结合为一个实体。

托马斯根据“存在优先”的原则解释了“其所是”与“是这个”的关系。按本质主义的解释, “是这个”指存在着的实体, “其所是”则是决定实体是什么的本质。托马斯却说, “其所是”决定实体的存在, 它回答实体为什么具有如此这般的现实性, 它代表了“是”的首要意义: 活动与存在 (托马斯有时把活动与存在用作一个词, 谈论“存在的活动”)。“是这个”表示实

<sup>①</sup> *On Spiritual Creatures*, Marquette University Press, 1949, p. 52.

体的个性，它是由本质所决定的，本质形式解释它为什么“是这个”而不是那个。“其所是”为“是这个”的原因和依据，两者是“存在的活动与被存在活动所作用的东西”的关系。<sup>①</sup>

从以上区分可以看出，托马斯坚持认为存在为“是”的首要意义：一个东西在“有”本质之前，首先必须“在”。另一方面，他不像亚里士多德只从静态的逻辑意义上分析“存在”的意义，而从创世说的动态观点把“存在”理解为一个活动和过程。我们以后将看到，如果用人代替上帝的位置，用人的创造代替上帝的创世，他的“存在优先”学说很容易导致现代意义上的存在主义。

### 三、近代的本质主义

近代形而上学有着强烈的本质主义倾向。近代哲学家虽然一般都承认“是”的意义有“在”与“有”两方面，但往往把“在”当作虚义，把“有”当作实义，避虚就实的做法主要表现于把本体归结为本质，把实体归结为属性。因此，当笛卡儿用“我思故我是”（*Cogito, ergo sum*）代替了上帝宣称的“我是我所是”时，“是”（*sum*）的意义发生了根本的变化，它虽然指一个存在的实体，但它的依据在于思想属性。同样，当斯宾诺莎把“实体”定义为“在自身之中并通过自身被认知”时，他旋即定义“属性”为“理智感知到的构成实体本质的东西。”<sup>②</sup>就是说，实体只有通过属性才能把握。把实体归结为属性的通行立场导致了英国经验论者对“实体”概念的怀疑和否定，以致贝克莱作出了“存在（*esse*）就是被感知（*percipi*）”的结论。他的理由是：既然存在的实体都可以被归结为属性，而属性不过是被感知到的第一性质和第二性质，所以，说一个事物存在不过就是说它具有如此这般的性质。

康德总结了经验论和唯理论，明确地把“存在”从“是”的意义中分离

---

① *On Truth*, 见 R. Mckean 编 *Selections from Medieval Philosophers*, Vol. 2, p. 169.

② 《伦理学》，第一部分，定义。

出来。他在批判上帝存在的本体论证明时，提出了“‘是’(Sein)不是一个真实的谓词”的著名论断。他说：“它在逻辑上只是判断的连系词”，“小词‘是’(ist)并未增加新的谓词，只是起着把谓词置放在与主词的关系之中的作用。”<sup>①</sup>因此，从上帝的“是”推导出上帝存在的“本体论证明”是根本错误的。康德言简意赅的批判在哲学史上有着石破天惊的意义，它割断了从巴门尼德开始的表述性的“是”与存在性的“是”之间的根深蒂固的联系。康德认为，“是”动词及其动名词形式都没有单独的表述功能，“A是”并未给A增加一个谓词，更谈不上表述A的存在了。“是”只有与谓词在一起才能表述一个主词，它的功能表现在“S是P”的判断中，起着把S与P连系起来的作用。并且，“是”动词的连系作用也不表示存在，说“三十块金币是一笔财富”不等于三十块金币在我口袋里。康德否认了“是”与“存在”的关系，另一方面却加强了“是”与“有”的联系。他说，“是”的逻辑连系作用在于使一个表示对象的主词“处于我的概念的关系之中。两者的内容必须是同一和同样的，没有给仅仅表达可能性的概念增加任何东西”<sup>②</sup>。比如，当我说“A是B”时，我只是说对象A具有概念B的规定性，或者说，有某种可能性，被思想所把握的可能性。

黑格尔批判地继承了康德的思想。如果我们联系康德对Sein的意义所作的分析，那么，我们或许能够更清楚地认识到，黑格尔逻辑学第一个范畴Sein的基本意义是“有”，而不是“在”或“存在”。我们可以看到，Sein这一范畴被置于“质”(Qualitat)的范畴之中，即，Sein指的是一种质的规定性。正如我们在前面强调的那样，“质”与“体”的关系犹如“有”与“在”的关系：说某一东西“有”某种规定性，而不能说一种规定性“在”；说某一事体“在”，而不能说事体“有”。再说，“有”某种规定性正体现了“是”动词和谓词一起表述主词的功能，因而才有黑格尔所说的这样一句话：“有的各个规定或范畴都可用是去指谓。”<sup>③</sup>当黑格尔说：“Sein是绝对的一个谓

① 康德：《纯粹理性批判》，A598、B626—A599、B627。

② 同上，A599、B627。

③ 黑格尔：《小逻辑》，§84。

词”<sup>①</sup>时，他的意思似乎与康德所说“Sein 不是一个真实的谓词”相反，其实不过是用辩证的语言表达了与康德相同的意思。因为绝对意义上的 Sein，即孤零零的“纯有”，只是“纯粹规定性的思想”，因而等于“无”。只是发展到 Dasein（现译为“限有”，最好译为“实有”）时，“有”才成为有质的规定性的思想，即康德所说的谓词概念的思想内容。

在存在主义与本质主义相对立的格局中考察问题，黑格尔是本质主义者，他把“存在”（Existenz）作为“本质”（Wesen）之中的一个范畴，认为本质是存在的根据。他显然认为存在不仅需要质的规定性；而且需要量的规定性，“存在”总是事物的存在，而不是性质的存在，性质只是思想的实有。根据这样的解释，我们不难理解为什么黑格尔只是在“质”、“量”及统一两者的“度”之后才提出了作为本质论范畴的“存在”，并且紧接着把“事物”（Ding）这一范畴作为“存在”的“反思”建立起来。“反思”在“本质论”中表示范畴两相对立而又互相规定的不可分割的关系，这与我们关于“在”与“体”相联系，“有”与“质”相联系的观点相吻合。

我们在本文开头不久说到，“有”的译法的一个最大困难是西文（以英文为例）中的 being 与 having 意思有很大差别。不过，这个困难在黑格尔思想中并不存在。他明确地谈到“‘有’（Sein）的关系进一步成为‘具有’（Haben）的关系”<sup>②</sup>。“有”与“具有”的区别在于，“有”作为一种规定性只是一个“东西”（Einiges），而不是具体的“物”（Ding）。黑格尔因而谈到实有的东西是“自有”、“自为的有”，因为它们是不同的质，而不附着于物。附着于物的性质叫特质（Eigenschaft），不可与自有自为的质（Qualitat）“相混淆”，黑格尔说，“有”的关系表示“东西”与“质”的“直接同一”：“一个东西所以为东西，只因它有其质”；但是，“物”与“特质”却是可分离的：“失掉了某一特质并不因此而失掉此物的存在。”<sup>③</sup>当然，黑格尔在区分“有”与“具有”的同时也说明了两者的联系，“有”过渡到“具有”的范畴与“实有”到“存在”、“东西”到“物”、“质”到“特质”的辩证运

① 黑格尔：《小逻辑》，§86。

② 同上，§125。

③ 同上，§125。

动过程是相一致的。

总而言之，黑格尔的逻辑学是各种范畴规定性的过渡、反思和发展，都是从“有”这种规定性到“有”那种规定性的辩证运动。在此意义上，逻辑学的起点和终点都是“有”，但把哲学史上与“有”的意义相对立的“存在”、“事物”、“实体”等范畴都作为一个个环节包含在“有”的运动之中。

#### 四、反本质主义和反本体主义的现代存在主义

现代哲学家中对 Sein 的意义作出详尽、缜密分析者莫过于海德格尔。对他著作的理解因此也成了“有”、“在”、“是”三种译法分歧的焦点。1989年，大陆与台湾分别出版了关于海德格尔的两本专著：俞宣孟的《现代西方哲学的超越思考》和项退结的《海德格尔》，前者将 Sein 译为“是”，后者译为“存在”，而在此之前出版的由熊伟先生主持翻译的《存在与时间》则将之译作“在”。根据自己对海德格尔哲学的理解，在下面先说明不赞成“有”与“是”译法的理由，然后再谈谈为什么赞成“在”的译法。

我们赞成把黑格尔著作中的 Sein 译作“有”，却不赞成把海德格尔著作中的 Sein 译作“有”，这是因为海德格尔是与黑格尔的本质主义相反的存在主义者。黑格尔说，本质是存在的根据，海德格尔却说，存在即是本质，后来萨特更加明确地说，存在先于本质。存在与本质何者更接近于 Sein？这是他们的分歧所在。本质主义者认为，Sein 的意义由本质所决定，并通过本质规定了存在的事物或实体；存在主义者则认为，Sein 的意义首先是存在，存在赋予本质现实性，决定了事物或实体具有如此这般的本质。两种对立的立场已在中世纪分别由阿维森纳和托马斯表达出来。现代存在主义的一个新特点是把“存在”这个概念专归之于人，存在只是人的存在，只有人才是存在者（Dasein），因而可以说，存在者的本质等于存在或被存在所规定的一个因素。然而，其他事物的本质不是“在”，而是“有”，我们只能说，这些事物“有”什么样的本质，但却不能说人“有”什么样的本质，因为人的“存在”就是他的本质。



在黑格尔那里，*Sein* 和 *Haben* 的意义是过渡发展的关系，因此可分别译为“有”和“具有”。但是，在存在主义者的著作中；这两个词的意义却是对立的，因而不能把 *Sein* 译作“有”。法国存在主义者马塞尔（Marcel）清楚地阐明了法文中与之对应的两个词 *Etre* 和 *Avoir* 在意义上的对立，他说：“任何东西最终都被归结为一个人所有的东西与一个人所是的东西之间的区分，用概念形式表达这一区分是极其困难的，但必须尽可能地加以区别。所有的东西明显地表达了相对于具有它的人而言的外在性。……在‘有’的严格意义上说，我只能有在一定程度上独立于我的东西，更确切地说，被我占有这一事实和其他属性、性质等等一样，属于我所有的事物。”<sup>①</sup> 这段话清楚地表明，存在主义者把“有”看作表示事物性质的一个概念，即使在“我有……”这类句子当中，“有”表示的也是相对独立于“我”的外在性。事物的外在性之所以是相对的，是因为从根本上说，事物有某一性质这一事实反映了人的存在，正如海德格尔在解释“人有一个环境”时说：“这个‘有’的可能性建立在内在（*In-Sein*）存在状态的基础之上。”<sup>②</sup> 无论如何，“有”只是一个从属于“存在”的概念，而“存在”是 *Sein* 的首先的和基本的意义，把 *Sein* 译作“有”与存在主义的道理相差太远。

再来看看“是”的译法。这个译法的合理之处在于突出了 *Sein* 在存在主义著作中的动词意味。海德格尔再三强调，*Sein* 表示一个过程，而不是事物、实体，后者当用名词 *Seiendes* 表示，这就是著名的存在论区分（*Ontologische Differenz*）。不过，*Sein* 的动词意味是否非得由“是”动词来体现呢？中文里的“是”动词主要用作连系词，这在德文中一般用 *ist* 表示。海德格尔在强调 *Sein* 的动词意义时，通常使用“*es gibt*”这个短语，而不用 *ist*；相反，他认为连系词 *ist* 的意义应该由 *Sein* 的存在性意义来解释，就是说，*Sein* 的存在性意义决定了“是”动词（*ist*）的表述意义，而不是相反。

海德格尔对形而上学批判的一个要点是，形而上学颠倒了存在和判断的关系，把认知的判断作为人生的存在的出发点和核心。他说，理性的言论

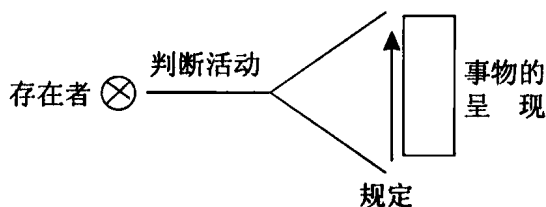
---

① *Etre et Avoir*, Paris, 1935, p. 225.

② *Being and Time*, London, 1962, p. 84.

(logos) 具有“把某物当成某物”的结构，判断的连系词正起着“当成”(als) 的作用。然而，人们在作出判断之前，已经对被判断的对象在被“环顾”的存在环境中的地位、作用以及它与存在者的关系发生了“先见”、“先概念”与“先有”。存在者与事物打交道与环顾过程中产生的联系是“存在一解释学的‘当成’”，必须与“述说的‘表显性当成’”区别开来。<sup>①</sup> 后者即表述性的“是”、作为连系词的“是”。海德格尔说：“对‘是’(ist) 的解释，不管它在语言中被表达的自身意思，还是词最终指示的意思，都导致我们了解到属于存在性分析的问题的语境。”又说：“对于浮浅的命题与判断理论所曲解的作为连系词的‘是’，我们要规定它的存在论的(Ontologische) 意义。”<sup>②</sup>

如果有人觉得《存在与时间》一书中 Sein 与 ist 的区别还不够明显的话，那么我们可以再看一看海德格尔在专门讨论判断理论的著作《逻辑的形而上学基础》一书中是如何说的。在该书中，他联系亚里士多德和莱布尼茨的逻辑学说，对“是”动词的意义作了批判性的分析，把它在判断中的连系和表述作用归结为存在性的意义。他的思路恰与传统形而上学由表述性的“是”规定存在的意义的做法相反。他用下面的图解说明判断活动的本质。



他解释说：“判断是人的一种活动。”“在‘A 是 B’的判断中，‘是’既与一个存在者有关系，又与那个分叉有关系。”<sup>③</sup> 这里的“分叉”如图所示指一方面与事物的呈现相联系、另一方面与事物的规定性相联系的双重关系；然而，事物的呈现是向一个存在者的呈现，事物的规定性是由存在者作出的，

① *Being and Time*, London, 1962, p. 201.

② 同上, 1962, p. 202, 401.

③ *The Metaphysical Foundations of Logic*, Indiana, 1984, pp. 100—101.

两者在判断中都来自存在者。因此“A是B”中的“是”不仅仅起着连系事物A及其规定性B的作用，更重要的作用在于指示存在者与A和B的关系；就是说，“存在”的意义比“是”更加基本。如果把Sein译作“是”，不仅没有突出Sein与“存在”的联系，而且违反了海德格尔对形而上学从“是”动词引申出Sein的意义的传统做法的批判。

相对于“有”和“是”的译法，“在”的译法比较贴近存在主义者所说的Sein的意义。这不仅因为他们始终由“存在”(Existenz)入手分析Sein的意义，而且因为在海德格尔著作中，Sein的完全的、本真的意义是“时间”(Zein)或“时间性”(Zeitlichkeit, Temporalität)。海德格尔强调，时间是一种“境域”(Horizont)，具有开放性，它虽然不是空间上的场所，而是事物显现所需要的条件和实际过程，不过，时间既然与“显现”有关，它与“在”便有摆脱不掉的干系，“显现”出来的东西总是一种“在”，不是“现在”，就是“已在”、“将在”。在此意义上，海德格尔说过去、现在和将来是Sein的三种样式，传统形而上学只知道“现在”这一种样式，把“在”理解为呈现在手的事物。他对形而上学“现在”观的批判并没有否定Sein的“在”，而是否定“在”的静态观，否定把“在”的过程凝固为事物和实体的本体论。

Sein与Existenz的意义都是“在”，但Existenz专指人的在，Sein则指包括人在内的一切事物的在。“存在”的“有”字在中文中有“关心”的意思，如《说文解字》里的“存，恤问也”的解释，这与海德格尔把存在的意义归结为“关心”(Sorge)实在是“不谋而合”。<sup>①</sup>

海德格尔所说的Dasein是联系“在”与“存在”的中介，Dasein既是存在着的人，又是诸多“在者”(Seiendes)中的一个。由于他是存在的体现者和实现者，最好把Dasein意译为“存在者”，而不要生造出“此在”这样一个词来硬译它。由于海德格尔认为只有人才能存在，因此把人之外的事物译作“存在者”是不妥的，它们只是“在者”，如上所述，中文中的“存”只是一个与人有关的字。总之，“在”与“在者”、“存在”与“存在者”这些

<sup>①</sup> 项退结：《海德格尔》，东北财经大学出版社1989年版，第77页。

译法都突出了“在”的意思，因而都可与“时间性”的“境域”的意义衔接。唯一美中不足之处是 *ontologie* 译法的困难。按“在”的译法，这一词应译为“在论”，实在别扭；但又不能沿袭过去“本体论”的译法，因为这一学说的要义就是区分“在”与“体”；改换成“本在论”也别扭，只好将就译作“存在论”；不过应注明它不限于对存在的研究，而是由存在入手研究“在”的全部意义。好在海德格尔并未完成关于“在”的全部意义的学说，他的学说主要是研究存在的“在的基础论”（*fundamental Ontologie*），它与严格意义上所说的“存在”（*Existenz*）论差别不大，以致人们一般把它归于“存在主义”（*existentialism*），虽然海德格尔本人不赞成这个标签。

## 结 束 语

本文开头指出，“有”、“在”、“是”三种译法各有自身的依据。本文通过形而上学史说明了本质主义与存在主义两种不同倾向分别是“有”与“在”两种译法的依据。另外，形而上学有从“是”动词在判断中的表述作用引申形而上学对象的传统，形而上学的批判者如康德、海德格尔等人也通过对“是”的意义的阐明来批判存在主义或本质主义的解释，这为“是”的译法提供了依据。

最后，我们提出这样一个问题：“有”、“在”、“是”的译法究竟是用中文去理解和表达西方人的思维而产生的歧义呢，抑或是西方人的语言和思维自身固有的差异呢？西方哲学家是否像中国翻译者一样意识到形而上学对象有这三种不同的意义呢？这个问题的实质是：本文讨论的问题仅仅是一个语言翻译和理解的问题，抑或有着更深层的哲学意义？我们在此借用维特根斯坦的话来回答这个问题。他说：“在日常语言中，同一词常常有不同的表示方式，因而属于不同的符号，或者两个有不同表示方式的词却以表面上相同的方式在命题中使用。”

“比如，*ist* 这个词既作为连系词，又作为等值符号，也作为存在的表达；‘存在’（*existieren*）是与‘去’（*gehen*）一样的不及物动词，‘等同’则是

形容词”。<sup>①</sup> 维特根斯坦在这里说明的“is”的三种不同表示方式分别相当于“是”、“有”、“在”：连系词是形式逻辑中“是”的意义；等值联词符号“ $\leftrightarrow$ ”在定义表达式中表示定义与被定义对象的等同，即，被定义对象“有”定义规定的本质；存在量词在谓词逻辑中表示主词指称的对象存在，如 $\exists xFx$ 表示“至少存在一个x，且x有F的属性”。维特根斯坦从逻辑分析角度揭示的ist的三种不同表示方式与我们用中文表达的西方形而上学对象的三种意义实有异曲同工之妙。

维特根斯坦在后来的《哲学研究》中批判了把词的多种用法都归结为指称一个事物的“奥古斯丁图画”，并且把对Sein的用法的单一化理解作为用“形而上学用法”代替“日常用法”的一个例子。<sup>②</sup> 我们认为，承认形而上学对象有多重意义不必得出取消形而上学的结论，形而上学于“有”、“在”、“是”的意义之间的游移反映了人类对世界和自身的不同见解，由此而产生的不同观点和争论并不是无意义的文字游戏，而是至今仍在启迪人类心灵的语言辨析和思维概括。我们这篇形而上学之辨正是为了证明这一点而写的。

（原载《学人》第四辑）

---

① 《逻辑哲学论》，3.323。

② 《哲学研究》，1，116节。

# 西方哲学中“是”的意义及其思想方式

俞宣孟

汪子嵩和王太庆两位老师合写的《关于“存在”和“是”》一文讨论了西方哲学中 Being 这个概念的翻译，认为已经“约定俗成”的“存在”这个译名不足以准确表达 Being，主张改译为“是”，至少对于理解亚里士多德、巴门尼德哲学应当如此。从表面看，这只是一个术语翻译问题，然而研究西方哲学的人应当知道，Being 对于西方哲学这座大厦来说，具有奠基石的功效，对于我们追溯西方哲学的思想方式来说，又有行经走纬的作用。

这篇文章从几个方面论述了 Being 当译为“是”的理由，其中包括追溯其印欧语系的词根并作词源和词义的考释；阐述了作为系词的“是”与西方哲学中逻辑表达式的关系；还结合巴门尼德和亚里士多德哲学，说明以“是”这个译名去释读他们的思想，在一些向来疑难的关节点上所获得的新见解。对于此文得出的结论，我是完全赞成的。

其实早在 20 世纪 40 年代，陈康先生在他译注的柏拉图的《巴门尼德篇》中就把相应于 Being 的希腊文 *on* 译作“是”和“是的”了。1959 年初版的吴寿彭译的亚里士多德《形而上学》，也作了同样的处理。然而，长期流行于学术界的却是“存在”这个译名。据信其主要的理由中有：人们的思想不习惯于把“是”当做一个概念来思考，同时也因为汉语没有词性的转换，不便在行文中把它当做名词来谈论。这两点理由是互为表里的，缺少这样的思想，也没有表达这种思想的语言。的确，西方人把“是”用作哲学概念时，同时

伴随着一种思想方式，而且，随着在不同哲学中“是”的意义的不同，思想方式也不同。如果我们想进入西方哲学的堂奥，也许不得不用“是”这个词。为此，本文试以“是”去述说西方以论说“是”为主题的两种不同的哲学：传统的是论（ontology）和海德格尔的哲学，以期揭示其思想方式。兹从作为最普遍概念的“是”谈起。

## 一、作为“最普遍”概念的“是”

大家都承认，“是”是西方哲学中广泛使用的核心概念，读西方哲学书总是碰到它。早在巴门尼德那里，“是”就作为哲学术语了。柏拉图以相的方式讨论过“是”、“不是”、“所是”或“是者”。亚里士多德提出，哲学就是关于“是者之为是者”的学问。中世纪神学甚至以“是”指称万能的上帝。黑格尔声称他的《逻辑学》是一个严密的演绎体系，其中的范畴无不有其来历，这个范畴体系的开端就是“是”。海德格尔革新传统哲学时，也围绕着对于“是”的阐述，其最著名的著作即称为《是与时》<sup>①</sup>。

在各位哲学家那里，“是”的用法及意义是不尽相同的，但是有一点恐怕是人们都会承认的：在西方哲学史上，“是”被认为是“最普遍”的哲学概念，即，“是”的意义在于它是那个具有最普遍性质的范畴。至少，这是“是”的多种用法和意义中最重要的一种用法和意义。

什么是“最普遍”呢？通常人们把它理解为包容一切的意思。可是什么是“一切”呢？事实上，由于人们的阅历不同，尤其是思想方式的不同，所谓的“一切”是不一致的。囿于日常生活的人把凡是 he 亲身经历和感受到的东西称作一切。有科学常识的人把一切扩大到细胞、分子、原子、基本粒子以及这些物质的运动规律。我们也没有理由把那些非物质的东西排除在“一切”之外，例如数学对象、符号组成的信息世界，甚至宗教信仰和哲学思想

---

<sup>①</sup> Heidegger, *Being and Time*, tr. by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, Publishers, 1962; 参见陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，三联书店 1987 年版。

表达的对象。用什么词语才能使这一切得到表述呢？

在中国历史上，人们曾经把“物”作为泛指一切的名称。墨子称“物”为达名<sup>①</sup>，荀子则称之为大共名，他说：“故万物虽众，有时而欲徧举之，故谓之物。物也者，大共名也。”<sup>②</sup>这种观念及其表述方法影响深远，直至今日人们还用“万物”、“世间万物”的说法泛指一切。“万物”在英文里作“all things”，显然，哲学的对象并不限于 all things，“万物”不足以成为哲学的最普遍的概念。

西方哲学把“是”当做最普遍的哲学概念。那么，在什么意义上“是”能成为最普遍的概念呢？为了搞清这一点，我们须追溯到柏拉图。柏拉图是第一个将“是”作成最普遍的相的人。事由起于他的后期著作《巴门尼德篇》，在那里，柏拉图为补救其前期有关相的理论的不足，发展出一种关于相之间相互分有或结合的理论。他提出，单一的相是不能成立的，相只能成立于它们的相互结合关系中。所谓相的相互结合，在形式上就表达为通过系词“是”把分别代表两个相的词组合成的句子。如“一是数”，这个句子就表示“一”和“数”这两个相的结合。“一”这个相的意义是通过“一是某者”这样的句式得到述说的。换句话说，“一”成立于与其他相的相互结合关系中。反之，如果“一”不与任何相结合，那么它除了自身就得不到任何规定，甚至连它自身也不能成立。因为，表示“一”成立的句子写作“一是”，这是希腊文里最简单的句子，它须是“一”和“是”的结合，可是，“是”也是一个相。由此可见，“是”这个相由于它还具有系词的身份，在柏拉图关于相的相互结合的理论中发挥着突出的作用。它不仅是相之间相互结合的纽带，还是每个相成立的起码的条件。“是”的这种性质使它成为最普遍地与其他相结合在一起的一个相。柏拉图论及“是”与“数”的结合时说：

如果一切数皆分有“是”，数的每一部分亦将分有“是”。这样，“是”就分配于许多是者中的每一个，不论其为最大的还是最小的，都无

① 《墨子·经上》。

② 《荀子·正名》。



缺漏。认为所是者 (anything that is) 竟缺少“是”，简直是胡说了。<sup>①</sup>

这里透露出，凡是分有“是”的相都被称为是者，由于一切相均须与“是”结合方能成立，所以凡是相都能以是者相称。而“是”本身则因遍及一切相而成为相的统领。

柏拉图以上说的都是在相论的范围内。严格地说，由于相并不就是今人所说的概念，我们还不能肯定“是”在他这里已经成了最普遍的概念，但是，他至少为后人指示了通向最普遍的哲学概念的方向。亚里士多德也根据对语言中作为系词“是”的表语成分的分析，划分是者的类型，追溯“是”和是者的意义。他指出，被称为“是”的东西有四类：（1）作为事物的属性；（2）作为表语的那些词的类，即范畴；（3）作为被判断为真和假的东西；（4）作为现实的和潜在的东西<sup>②</sup>。也许系词“是”后面所示的东西不止这四类，然而不论有多少类，只要表示为由“是”引导的东西，无不是“是者”。仅据以上四类，是者的范围就很广泛：它可以指实际存在的东西（事物的属性、现实的东西），也可以指并非实际存在的东西（潜在的东西），可以指作为真的判断和假的判断的东西，甚至还可以指语词的类。这里已经透露出：是者是依“是”才是为所是的，而“是”的意义则是在是者方面得到显现的。

事实上，凡是我们的感受得到、想象得到并能形诸语言的东西，都可以表达为“这是某者”的句子，因而都是是者，都落在“是”的范围内。西方人因此可以用是者指称一切可以指称的东西。例如，称人类为 human being，哪怕“无”这个概念也是一个是者，只要它是一个概念；而又因为“是”包容一切，也以“最完满的是”指称全能的上帝。

虽然在西方语言中，是者被用来指称一切可以指称的东西，但是当亚里士多德说，哲学是研究“是者之为是者”的学问时，作为哲学研究对象的是

---

<sup>①</sup> Plato, *Parmenides*, 144A, tr. by Jowett; 参见陈康译：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆1982年版，第179—180页。

<sup>②</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1017 a8—b9, 1003 a20, tr. by W. Ross; 参见吴寿彭译：《形而上学》，商务印书馆1981年版，第93—94、56页。

者只限于那些一般的是者，那些特殊的是者则是各门专科学问研究的范围<sup>①</sup>。亚里士多德根据语词类型概括得出的十个范畴，可以作为一般的是者的例子来了解，他说：

指实体的，如“人”或“马”；指数量的，如“两丘比特长”、“三丘比特长”等；指性质的，如“白的”、“语法的”等性质；“两倍”、“一半”、“大于”等属于关系的范畴；“在市场”、“在吕克昂”是地点范畴；“昨天”、“去年”是时间范畴；“躺着”、“坐着”是指姿势的名词；“穿了鞋的”、“武装的”属状态范畴；“施手术”、“进行针灸”是主动范畴；“接受手术”、“接受针灸”是被动范畴。<sup>②</sup>

当我们循着柏拉图、亚里士多德的思路，从关于事物的名到达一般的是者时，我们已经不知不觉地在思想上跨出了两大步。首先是从名到是者。名是用来指示实际事物的，我们有“名副其实”的说法。不指示任何实际事物及过程的名被认为是无意义的，是应当予以遗弃的。而当我们的思想切换到是者的层面，一切都被称为是者时，那些“徒有其名”的名，因其转换成了是者，也获得了置身之地。因为，名的根据在于它所指的实，而是者的成立仅须依其在语言中成为系词“是”的表语。其次，当从个别的是者中概括出一般的是者时，思想又跨越了一步。这时，是者离开实际事物更远了，运用这些是者进行的思考也更具有纯粹概念性思考的特点。

既然哲学研究一般的是者，那么哲学中的“是”必定是在与这些一般的是者的相互关系中得到规定的“是”。一般的是者总是某种特殊规定性的是者（如亚里士多德所列十范畴），“是”使是者是其所是，但“是”本身却不是任何特殊规定的是者。西方哲学沿着这条思路，终于在黑格尔这里得出了有关“是”的如下结论：

<sup>①</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1017 a8 — b9, 1003 a20, tr. by W. Ross; 参见吴寿彭译：《形而上学》，商务印书馆1981年版，第93—94、56页。

<sup>②</sup> Aristotle, *Categories*, 1 b25 tr. by E. Edghill; 参见李匡武译：《工具论》，广东人民出版社1984年版，第12页。

有、纯有（按即 Sein/Being，“是”，下同）——没有任何更进一步的规定。……有假如由于任何规定或内容而使它在自身有了区别，或者由于任何规定或内容而被建立为与一个他物有了区别，那么，有就不再保持纯粹了。……有、这个无规定的直接的东西，实际上就是无，比无恰恰不多也不少。<sup>①</sup>

黑格尔的这番话是对西方哲学史上最普遍的概念“是”的最严密的表述。根据这个表述，我们可以理解“是”有如下三个特征：（1）“是”这个概念是最普遍的概念，这是从逻辑方面规定的，是逻辑的规定性。逻辑的领域是超越时空的，因而我们不能指望“是”指示什么实际可经验的对象，也不能从对象方面去理解“是”的意义。最普遍的“是”的逻辑规定性在于“是”与同样是从逻辑上加以规定的诸是者的相互关系中。（2）对于最普遍的概念“是”，不能有任何进一步的意义上的说明，除非把它说成无。因为任何进一步的说明都是把一种特殊的规定性加给“是”，从而会使它失去最普遍的性质。（3）“是”是不能被定义的。定义的方法是种加属差。“是”既然作为最普遍的概念，不可能有比它还普遍、还高的种概念。

虽然对于作为最普遍概念的“是”的意义说不明、道不清，有的只是否定性的意见，然而“是”却是西方理性主义从事哲学演绎时不可缺少的逻辑开端。

我们已经说明了“是”是西方传统哲学中最普遍的概念，以及这个概念从系词“是”演化而来的过程。或许有人会因为汉语中的系词“是”离开上下文便意义不确定、也因为没有把系词“是”当做一个概念的习惯，于是不赞成把它用作 being 的译名。那么试问，在现代汉语中，还有哪一个词可以充作最普遍的概念呢？离开了系词“是”，又怎么说明这个最普遍的概念的形成过程呢？有一点则是可以确定的，即任何有确定意义的概念肯定不是最普遍的概念。

---

<sup>①</sup> 黑格尔著，杨一之译：《逻辑学》，商务印书馆 1974 年版，第 69 页。

## 二、“存在”不是最普遍的概念

我国学界流行以“存在”译 being，几乎已经根深蒂固。然而这个译名对于我们理解西方传统哲学及其思想方式却造成了很大的障碍。

人们喜欢取“存在”这个译名，可能是由于“存在”比“是”容易理解，同时也可以找到词义上的根据。因为“to be”作为实义动词使用时，可以是“存在”的意思。我们确实在恩格斯写于1886年的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》里，读到了应当理解为“存在”的 being：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题”，“思维对存在、精神对自然界的认识问题……”<sup>①</sup> 不过我们也应该注意，早在出版于1878年的单行本《反杜林论》中，恩格斯有过一个说明：“当我们说到‘是’，并且仅仅说到‘是’的时候，统一性只能在于，我们所说的一切对象都是着（are）、存在着（exist）。”<sup>②</sup> 这表明恩格斯在使用 being 这个词的时候肯定是指“存在”的意思。然而问题在于，为什么恩格斯要特别加以说明，如果 being 一向约定俗成成为“存在”的意思，这一说明就是多余的。恩格斯有必要在此作一说明，这一事实恰恰说明，至少恩格斯所批判的杜林并没有这样认为。而杜林又是模仿黑格尔的，这点是明确的。恩格斯指出：“杜林先生的世界的确是从这样一种‘是’（being）开始的，这种‘是’没有任何内在的差别、任何运动和变化，所以事实上只是思想虚无的对偶语，所以是真正的虚无。”<sup>③</sup> 显然，我们是不能把杜林理解的那个 being 当做存在的。

马克思主义哲学中的“存在”是一个标志世界的客观实在性的概念，它与“物质性”、“自然界”是同义的。所以哲学的基本问题即“思维对存在的关系问题”，也可表述为“精神对自然界的认识问题”<sup>④</sup>。事实上，当马克思

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1972年版，第14页。

② 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1970年版，第40页。

③ 同上，第41页。

④ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，第15页。

主义把 being 解释成上述意义的“存在”时，其中已经包含着对西方传统哲学的革新。如果我们把马克思主义哲学理解的“存在”加到传统哲学的 being 上去，这不仅抹杀了马克思主义哲学对传统哲学实行的变革意义，而且会把那些在传统哲学框架里围绕“是”这个范畴的纯粹思辨的哲学当做表述存在问题的哲学，从而使我们对西方哲学陷入一个又一个的困惑。

例如，恩格斯主张“世界的真正统一性在于它的物质性”，批判杜林主张世界的统一性在于它的“being”。如果我们以为杜林的 being 就是“存在”，并且与物质性同义，那么，恩格斯岂不是在自相矛盾？

又如，西方哲学史上曾经以上帝是完满的 being 为大前提，推论上帝存在 (exist)。如果以为 being 就是“存在”，那么这个推论译成中文后形式上就是错误的，根本就没有必要作进一步讨论和批判。

这些都是由于不加分析地把 being 统译成“存在”造成的后果。

事实上，大家都知道，英文中另有一个表示“存在”的词，写作 existence。“是”与“存在”既有联系又有区别。“存在”作为一个是者，是从“是”中分化出来的。

“存在”从“是”分化出来，这是一种逻辑的思想，它表示“存在”这个范畴逻辑地蕴含在最普遍的范畴“是”之中。这种观念的产生有其语言学的踪迹可寻。在古希腊的时候，语言中还没有分别表述“有什么” (there-ness) 和“是什么” (whatness) 的词，也即没有“存在”和“本质”这两个词。而“是”这个词则被认为既表示了“存在”，又表示了“本质”。所以，当柏拉图说“一是”这个句子时，可以认为是同时表达了“有一”和“这是一”这两重意思。这在表述现实事物的日常语言中是常见的现象，现实的事物必须既是一个什么，又必须是存在着的。两者缺一就不成其为现实的事物。例如，当说“这是一座金山”时，我们明白了它的“是什么”，然而由于它并不存在，它就不是现实的事物。

正因为当时希腊文只有“是”而没有分别表示“有什么”和“是什么”的词，当亚里士多德想加以分别表述时，就显得十分麻烦。例如，当他想表达“有什么”，即“存在”的意思，是这样说的：“我说的‘是’或‘不

是’，是没有进一步限定的，不是指‘是或不是白的’。”<sup>①</sup>下面一段话是亚里士多德对“有什么”和“是什么”的分别表述：“一个事物是的原因——（此‘是’）不是指是这或是那，即有这种或那种属性，而是没有限定的‘是’；以及它是其所是的原因——（此‘是’）不是指没有限定的‘是’，而是有某种本质属性或偶性的‘是这’或‘是那’。”<sup>②</sup>

从“是”中区分出“存在”和“本质”的过程是颇具戏剧性的。原来，亚里士多德的著作曾被译成阿拉伯文，“在阿拉伯文里不存在一个将这两种意义结合在一起的适当的词”<sup>③</sup>，即阿拉伯文里没有一个相当于希腊文系词“是”的词，所以，“亚里士多德著作的阿拉伯文版是直译的，然而由于语言结构的原因，它们径直将亚里士多德译成一位有时谈论存在，有时谈论本质，却从不谈及‘是’的哲学家”<sup>④</sup>。大约在公元12世纪至13世纪，亚里士多德的著作又经阿拉伯文转译为拉丁文，从这时起，拉丁文中才逐渐形成了明确区分存在和本质的词。

上述语词演变的历史告诉我们：“是”这个词原来就包含“存在”的意思，但它比“存在”的含义要广；“是”有时也表达“存在”的意思，但“存在”却不能取代“是”。尤其是，当“是”作为西方哲学中最普遍的概念时，更不是“存在”所能取代的。

### 三、关于“是”的理论——是论

前文一再坚持，要把“是”当做西方哲学中最普遍的概念来理解，因为这直接关系到对西方哲学中一门最核心的学问——ontology的理解。仅从字面上说，ontology就是关于on/being即“是”的学问，照惯例也应译作“是

① Aristotle, *Posterior Analytics*, 89 b33, tr. by G. Mure; 参见李匡武译：《工具论》，第222页。

② Aristotle, *Posterior Analytics*, 90<sup>ab</sup>, tr. by Mure; 参见李匡武译：《工具论》，第223页。

③ A. C. Graham, *Unreason Within Reason*, Openg Court, 1992, p. 87.

④ 同上, p. 88.

论”<sup>①</sup>。西方哲学史上重要的大哲学家的学说，如果不是直接建设“是论”的，多少也是围绕着“是论”、或针对“是论”暴露的问题而发的各种议论。因此可以说，只有进入“是论”的门庭，才能得着西方哲学的精神。然而长期以来，我国学界关于这门学问流行的译名是“本体论”，近些年也有的译为“存在论”。这些译名使人觉得这是一门关于本体或存在问题的学问，种种误译，大抵都同一开始就没有把“是”理解为最普遍的概念有关。

究竟什么是“是论”？为什么单用“是”这个名称标志这门学问？详述起来等于是展示一部西方哲学史，本文只能作单刀直入、抽取筋骨的叙述<sup>②</sup>。

虽然“是论”这个名称出现在 17 世纪末，这门学问的奠基者却是柏拉图。柏拉图建立了一种关于相的理论，这种理论认为，我们能感知的事物总有生灭变化，因而是相对的，从它们我们得不到关于它们真正所是的组织，能说明它们真正所是的是相。相不在可感的事物中，它们存在于可感世界之外的另一个世界，即相的世界里。这种理论的积极作用是，使人认识到从感觉得到的知识的局限，从而力图透过现象去发现真理。但这种理论也带来许多难题。首当其冲的一个是，既然相不是我们直接感知的东西，是否真的有相以及一个相的世界的存在？这个问题是无法从正面回答的。柏拉图巧妙地把问题转化成相是如何才有其“自在的”（ousia）的，或者说，相在怎样的情况下才能成立？以《巴门尼德篇》等为代表的柏拉图后期相论试图解决这个问题。他的结论是，单独一个相是不能成立的，相只能成立于它们相互结合的关系里。本文第一节曾提及，语言中有广泛连系作用的系词“是”，到了相的世界里，被柏拉图用作一个起纽带作用的相，一切相只有通过和“是”的结合，才是其所是，并与其他相结合在一起。柏拉图关于相的结合的理论，就是西方哲学史上最初的“是论”。

相的结合的理论被称为真理，然而它却不是我们可感世界里的真理。人们完全有理由问，这样的真理对我们来说又有什么用处呢？适逢历史进入了基督教发展的时期，柏拉图那套非人间的真理恰好被基督教神学吸纳，用来

---

① 王太庆先生在《柏拉图关于“是”的学说》中，已经使用“是论”一词。

② 参见拙著《本体论研究》，上海人民出版社 1999 年版。

论证天国的真理。这套理论在其漫长的进程中，后来又采纳了亚里士多德的形式逻辑。于是，相的结合就发展为范畴间的逻辑演绎体系。范畴逻辑体系的出现，是“是论”成熟的标志。

对于日常思维方式中的人来说，“是论”是很难理解的，更何况对于不同语言习惯和文化背景的我们。对于一种理论，人们习惯上首先要问，它是以为什么为对象的理论？然而“是论”从其奠基起，就不涉及任何对象，更不是从经验中概括出来的关于世界或宇宙的一般规律的学说。甚至，当它被表述出来的时候，也不能把它看成是人的主观思想的产物，而应视为是范畴自身中的逻辑必然性的展现。从肯定的方面说，“是论”所表达的是绝对理念自身的运动，是纯粹理性自身的展现。

所以，从18世纪初德国哲学家沃尔夫最早为“是论”所下的定义起，我们就发现，这种纯粹的哲学理论除了摆弄范畴本身，并不是关于任何我们所熟悉的对象的。这个定义说：

是论，论述各种抽象的、完全普遍的哲学范畴，如“是”以及“是”之成为一和善，在这个抽象的形而上学中进一步产生出偶性、实体、因果、现象等范畴。<sup>①</sup>

这一定义中提到的在形而上学中进一步“产生”出偶性等范畴的“产生”，指的是逻辑地演绎出来。这在《不列颠百科全书》（第15版）“是论”条中明确地说出来：“依他（按指沃尔夫）的看法，是论是走向关于诸是者之本质的必然真理的演绎的学说。”而《美国大百科全书》则尤其侧重于指出“是论”不以任何经验事物为对象、超经验的性质：“是论，形而上学的一个分支，它研究实在本身，这种实在既是与经验着它的人相分离的，又是与它的思想观念相分离的。”

现在我们再回过头来谈与是论密切相关的这个“是”的意义问题。我们

---

<sup>①</sup> 转引自 Hegel, *Lecture on the History of Philosophy*, Vol. III. London, 1924, p. 353; 参见贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1978年版，第189页。



已经交代过了，在柏拉图那里，“是”这个相倚仗其在语言中的系词的身份，成为相之间相互结合的纽带，因此我们对“是”这个相的理解离不开对作为系词的“是”的理解。自从是论引进逻辑方法以后，“是”就成了一个严格逻辑规定的范畴。而且，它不是一般的范畴，而是作为全部演绎体系开端的范畴。形式逻辑的三段论，用康德的话来说，本质上是一个先天分析判断，结论中的东西事实上只是将逻辑地包含在前提中的内容展开。因此，是论作为演绎体系，要逻辑地推出各种范畴，其最初的大前提，即作为全部逻辑体系开端的范畴，必定是一个无所不包、最普遍的范畴。这个范畴就是“是”。作为最普遍的范畴的“是”，其意义只是相对于各种特殊规定性的范畴即是者而言的，此外，“是”并无其他所指<sup>①</sup>。

是论曾经被认为是纯粹的哲学原理。作为纯粹的原理，它并不指示任何对象，而只是从概念到概念的纯粹思辨。甚至，当我们说它是纯粹概念的思辨时，还得指出，这不是人在思维，而是假定为绝对精神自己的展开。在这个意义上说，是论是完全脱离实际的、空洞的理论。对于这种理论形式及思想方式，日常思想方式的人们是十分陌生的；在中国古代，也从来不曾出现过这种形态的哲学。人们习惯于与对象相联系的思想，即关于某个对象的思想，哪怕是虚构的对象，却不习惯不与对象相关的空洞思想。也许正因如此，人们就容易接受“本体论”、“存在论”这样的译名，以满足有其对象才踏实的思想的需要。但是这一脚却踏到是论之外去了。

我们且不要因为是论有脱离实际的明显缺点而怀疑它在西方哲学史上的存在和地位。事实上，这种理论的存在有其历史渊源，并且正因为有这种理论，才使哲学家们在批评和克服其缺陷的过程中，推动了西方哲学的发展。例如，笛卡儿以“我思，故我是”这个命题，把“是”等同于思维。考虑到“是”原来是另一个世界里的纯粹原理的逻辑开端，笛卡儿的这一转语所起的

---

<sup>①</sup> 牟宗三先生在《五十自述·架构的思辨》中曾谈到西方哲学中的“存有领域 (realm of being)”，关于这个领域的理论，他的体会是：“一个表达逻辑自己的纯形式的推演系统，自始即不牵涉对象，全系统一无所说，与外界根本无关。然则它表示什么呢？这须审慎体会。我步步审慎的结果，遂断定它只是‘纯理之自己展现’，它不表示任何东西，它只表示‘纯理自己’。”（见《牟宗三集》，群言出版社1993年版，第58页）这个“存有领域”实际上就是西方哲学的“是论”。

作用，正在于把这套原理体系纳入人的思维，逻辑演绎从此被肯定为人所具有的理性能力。这一转折使西方哲学的重心从是论移到了认识论，从而开启了西方近代哲学的序幕。

#### 四、海德格尔的“是”的意义

西方哲学中谈到的“是”的意义是多种多样的。本文前面所谈的作为逻辑意义上最普遍的范畴的“是”，主要见于是论中。由于是论在西方哲学中的重要地位，这种意义的“是”是我们首先需要了解的。同样，如果有一种哲学针锋相对，根本反对把“是”当做一个逻辑范畴看待，便是对以是论为核心的西方哲学传统的挑战，它也是本文尤其应当关心的。海德格尔哲学正是这样一种哲学。

照海德格尔的说法，传统哲学看似在讨论“是”（Sein/Being）的问题，实质上却停留在是者（das Seiende/being，即 that it is）的水平上。因为在传统哲学里，“是”是一个范畴。海德格尔要讨论的“是”，是指“天是蓝的”、“我是快活的”这样的句子中的“是”，所以，从西方的语法来说，传统哲学的“是”是动名词 Sein，海德格尔的“是”则是不定式 sein，只是屈从于文法，在行文中也写作 Sein。照海德格尔的看法，由于从柏拉图以来，西方哲学实际上只停留在是者的水平上而没有真正深入到“是”的意义问题，所以整个西方哲学史只是一部忘“是”的历史。“是”的问题的重要性在于，大家都承认，是者是依据“是”的方式是其所是的，阐明了“是”的意义也就说明了是者的来历。号称西方第一哲学的是论既然只停留在是者的水平上，就称不上是最深的哲学，因为它的来历也可从“是”的方面得到说明。

那么“是”的意义究竟是什么呢？对“是”的意义应该从何处着手去寻问呢？前面我们曾引“天是蓝的”、“我是快活的”，海德格尔要寻问的是这种表述中作为系词的“是”的意义。可是我们不要以为海德格尔是一位研究词义的语言学家。他在这些表述中看出，天、蓝的、我、快活的，这些是者得到了首肯。在我们的首肯中，是者得到了显现，“是”的基本意义就是显

现。使是者得以显现的“是”的方式是多种多样的，判断、解释、说明、表述、领悟等等都是“是”的方式。在许多情况下，我们并不必使用到“是”这个词，甚至是在没有去想一下的情况中把握着是者的。例如，在一场激烈的乒乓球比赛中，运动员须全神贯注回击飞来的球，他打得越顺手，就越不及去想一下手中握着的拍子，拍子与他是浑然一体的；只是当拍子影响了他的正常发挥的时候，才会特别留意拍子出了什么毛病。在这两种情况里，运动员对待他的拍子的方式是不同的，在前一种情况里，运动员对拍子取环顾（*circumspection*）的方式，后一种取看（*seeing*）的方式。相对于这两种方式，球拍分别成为应手状态（*readiness-at-hand*）的是者和显在状态（*present-at-hand*）的是者。这个例子说明，是者之为是者，在于人与之打交道的方式，这种打交道的方式既是事物那样的是者的“是”的方式，也是人自己这个是者“是”的方式，所以，“是”的方式应当在人与周围事物打交道的方式中去寻求。

人自己也是是者。人是在与周围的他人和事物打交道的关系中是为所是的，这种打交道正是人自己的“是”的方式，所以海德格尔用“本是”（*Da-sein*）称呼人，它表示我们每个人都是一个在与周围的交道中（即“是”中）是为所是的是者。这里所谓打交道的现象，是人主动介入到自己所在的世界的过程，描述为“是于世中”（*Being-in-the-world*），“本是”就是以这个结构去“是”、去展开的。世间是者之为是者，取决于人与之打交道的方式，而人则是打交道现象中主动的方面。因此，追寻“是”的意义，归根结底在于揭示人自己的“是”的方式。

这里还要交代一点：虽然一切都在“是”中是为所是，只有人这个是者才在自己“是”的过程中同时领悟着“是”，海德格尔称人的这种与众不同的“是”的方式为生存（*existence*）。因此之故，海德格尔称本是为“澄明之所”，意味各种是者在其中得到显现的场所。也由于这个特点，关于“是”的意义问题可以从本是依“是于世中”的结构展开出来的生存状态（*existentiality*）的分析中去寻问。

以上的初步介绍已经透露出，海德格尔哲学所谈的“是”的问题，与传统哲学的“是”的问题，其间存在着如此巨大的差别，以至于我们只有从哲

学的不同方向和形态方面才能讲清两者的差别。

从古希腊哲学起，西方人就开始把哲学定位在追求真理的方向上。在其发展的过程中，西方人认为真理应当具有普遍性和必然性的特征。这就是说，真理不应因人而异，而应是放之四海而皆准的。结果就产生了是论这样的理论。是论运用范畴进行逻辑演绎，被认为是普遍性和必然性的保证，并因而被称为是具有客观性的。“是”和是者就是这样一些从逻辑上加以规定的范畴，其中，作为全部逻辑体系开端的“是”是最具普遍性的范畴。然而，当海德格尔主张，是者之“是”的意义应当在本是的生存状态中去寻求，于是，哲学便转向探究人自己的“是”的方式的方向上去了。又因为人自己作为是者也是在自己的“是”的过程中成其所是的，所以追究人自己的“是”的意义等于深挖人之为人的来历。海德格尔得出的最终结论是，能够刻画本是之“是”的特征的是时间性。“是”的时间性特征，使“是”必定要从自身冒出来，介入或沉沦于它所在的世界，从而是为所是。死亡也是本是自身所“是”的方式，它使本是不可能再去“是”了。据此，人们认为海德格尔哲学是以探究人生意义为其方向的。本是的“是”的过程就是我们每个人自己生命展开的过程，“是”的时间性特征不但说明生命总是要展开出来，而且说明生命是有限的。明白这一切的真正目的，在于实现自己本真的生存，也就是要达到人生的自觉性。

不过，要是让海德格尔自己来说的话，他不会同意把他的哲学看做是哲学所可能取的多种方向中的一种。对他来说，如果哲学研究的问题应该是最深刻的问题，那么，通过对本是的生存状态的分析而追寻“是”的意义问题，当是一切哲学中最深的问题，因而应当是哲学最基本的方向。其他方向的哲学中所谈及的问题，可以从他的哲学里得到说明。由于是论一向被传统哲学认为是纯粹的原理，所以海德格尔要使是论在他的理论框架内得到解释。他批评是论中作为最普遍的范畴的“是”既然不能被定义，也不能用任何特殊的规定性去解说它，说明在是论的框架内，“是”的意义是得不到阐释的。他又指出，是论里的“是”既然是一个范畴，它实际上只是一个是者。是者的本质或来历可以从它“是”的方面去说明。作为例证，他谈到过“无”的问题。在是论中，最普遍的“是”因没有任何进一步的规定性而被等同于

“无”。可是海德格尔指出，这样的“无”其实仍然是一个是者，因为它是一个范畴。真正的“无”是人自己的一种生存状态，在这种状态里，无思无虑，物我浑然一体，甚至连“无”这个词也说不上。只是当从这种状态醒过来，擦亮眼睛回想起来，才说出了：原来刚才的状态就是“无”<sup>①</sup>。海德格尔认为，这种“无”的境界是我们每个人可能亲身体验的，是作为概念的“无”的出处，概念的“无”则是对生存状态的“无”反思的结果。依此类推，是论中的每一个范畴应当都能通过生存状态的分析，说明它们的出处和来历。事实上，是论中的范畴只具有逻辑规定性而不涉及对象，这是是论号称绝对真理却与现实世界隔一道鸿沟而存在于彼岸世界的原因。绝对真理既然是普遍必然的真理，它也不是从经验事实的概括中得出的。它倚仗逻辑演绎，声称是自己说明自己的。现在，海德格尔对其中的范畴的来历从生存状态的分析中作了说明。于是海德格尔认为，对本是的生存状态的分析是比是论还要基本的学说，因而称之为“基本是论”（*fundamental ontology*）：“基本是论——所有各种是论只有据此才得以得出——必须在对本是的生存状态的分析中去寻求。”<sup>②</sup>

海德格尔哲学与传统哲学的差别还体现在二者的方法上。以是论为核心的西方哲学重逻辑的方法，这是不必多说的。海德格尔则称自己的方法为现象学的。一切是者是其是的过程是现象，或者反过来说，在现象中，一切是者是其是。前面说过，本是是使一切是者得到显现的一块澄明的场地。于是，所谓现象就是本是自身的展开。本是是依“是于世中”的结构展开的，这意味着，一切世内的是者显现出来时，总伴随着人与之打交道的一种方式，即本是自己的生存方式，或曰“是”的方式。而我们每个人自己就是本是。因此，当采用现象学的方法去描述本是的“是”的方式时，我们不必到别的地方去找一个本是，而是直接把自己这个本是“是”的方式描述出来。海德格尔又称这种方法为释义学的。显然，无论是现象学的还是释义学的，都是

---

<sup>①</sup> Heidegger, *What Is Metaphysics*, tr. by R. Hull and Alan Grick, 见 *Existence and Being*, Vision Press Ltd, 1967, p. 367; 参见熊伟译：《形而上学是什么》，载《海德格尔选集》上，孙周兴选编，上海三联书店1996年版，第144页。

<sup>②</sup> Heidegger, *Being and Time*, p. 34; 参见陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，第17页。

引导人们去体验自己生存的方式，并将这种体验描述出来。

同传统哲学比较，海德格尔哲学不仅在方向和方法上与之不同，就是在哲学形态方面也是不同的。哲学的灵魂在于形而上学。哲学的形态指的是形而上学的形态。以黑格尔哲学为代表的西方以是论为核心的形而上学解体以后，人们一再惊呼，哲学终结了。但是并没有人否认海德格尔哲学中仍然有形而上学这个灵魂<sup>①</sup>。但是仔细分析起来，海德格尔的形而上学与西方传统的形而上学是不同的。传统哲学把形而上学看做是对经验的超越，是走向经验之外的东西<sup>②</sup>。如果我们承认海德格尔哲学也是一种形而上学，那么它不仅不脱离经验，而且需要个人自己当下的体验。这种体验里有对日常经验的超越。日常经验总是拘执于是者的，为要体验本己的“是”，就需要剥离是者，从而赤裸裸地显出使是者是其所是的“是”来。剥离是者的过程是一种超越的体验，但这种超越不是超出经验，而是超越日常经验、去深入把捉形成这种经验的自己的生存方式。因此，我们看到两种不同的形而上学：一种是从经验向外超越、直到用概念的逻辑演绎表示的传统形而上学，另一种是从经验向内超越、直到显露出使这种经验成为可能的自己的生存方式的海德格尔的形而上学。

值得我们惊讶的是，这两种有重大区别的形而上学，都是借助于“是”这个词做文章的。这岂不是说明哲学思想的革新也只能在传统文化的背景中展开么？

## 五、思想方式始于词的运用

本文的出发点是要说明西方哲学中的 Being 译为“存在”之不妥，而当译为“是”。但是本文不采取逐条辨证的办法，而是径直采用“是”这个译

---

① 卡尔那普的著名论文《通过语言的逻辑分析清除形而上学》（载洪谦主编：《逻辑经验主义》上卷，商务印书馆 1982 年版），就是将海德格尔哲学作为形而上学的典型的。

② 康德在《未来形而上学导论》中说：“形而上学知识这一概念本身就说明它不能是经验的。”（庞景仁译本，商务印书馆 1982 年版，第 17 页。）

名，去述说西方哲学。结果，我们发现，这样表述中的西方哲学，与采用“存在”这个译名表述的西方哲学相比较，不仅面貌上有了不同，而且以是论为核心的西方哲学的形态、方法及其特有的思想方法也更清楚地呈现在我们面前。如果这种述说是符合西方哲学的真实本义、是成功的话，那么就是对“是”这个译名的一个检验。在词的运用中，就有了思想方式。

人们容易接受“存在”和“本体论”这样的译名，其中一个主要的原因，可能是因为人们一见“存在”和“本体论”，就对这两个词的意义有一种理解。而离开了上下文，“是”这个词的意义就不明白了。其实这还是拘执于日常思想方式而没有进入西方是论所特有的那种思想方式。是论中的范畴区别于日常语言中的概念：日常概念的意义在于这个概念所指的实际情况或对象，而是论中的范畴既然是超时空的，它就不指示什么实际情况和对象。正如冯友兰先生关于理论思维中的概念所说的那样：“如果能了解‘红的’概念或共相并不红，‘动’的概念或共相并不动，‘变’的概念或共相并不变，这才算是懂得概念和事物、共相和殊相的分别。”<sup>①</sup>冯先生是从否定方面说的。从肯定的方面说，逻辑范畴（即冯先生所说的理论思维的概念或共相）的意义在于它们的相互关系的规定中。比如说，作为逻辑范畴，整体和部分相互规定的，其中有整体是部分之和、部分必定包容在整体中等等必然的关系。如果用在日常语言中，情况就可能不一样，如蟒蛇的胃（部分）容得下一头牛（整体）。是论中的范畴是摆脱了经验事物的绝对的概念，只有这样才留下了纯粹概念间的关系。所以，在这里，我们可以说，“存在”并不是实际的存在，“本质”也并不是事物的本质，“存在”与“本质”是在其相互关系中而有其各自的意义的。是论中其余的范畴也都如此。所有的范畴都通过化为是者而与“是”建立逻辑关系，如此而已。因此，如果是为了迎合日常思维方式，为概念确定其对象而取“存在”和“本体论”这样的译名，那完全是多余的。事实上，“本体论”这种名称立即使人想到关于“本体”的学问，字面上的可理解性反而封闭了通向理解是论的道路。

海德格尔明确他所谈的是“我是快活的”、“天是蓝的”这类句子里的系

---

<sup>①</sup> 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，人民出版社1984年版，第22页。

词的“是”。大概没有人会把这些句子里的“是”读成“存在”。如果我们能容忍以“是”谈论海德格尔哲学，却坚持以“存在”去读西方传统哲学，那么，海德格尔哲学问题的提出就没由来了，西方哲学的文化背景也就断裂了。作为系词的“是”看似只起联络主词和宾词的作用，实际上当某些东西通过系词表达出来时，其中包含着人对它们认可的态度。这种态度不只是纯粹意识性质的，它首先存在于人与之打交道的实际活动中，是人自己的生存方式。用汉语的“是”述说海德格尔哲学，既表达出了与西方传统哲学不同的一种哲学，又在其中保持了西方文化背景的一致性。

最后一点关于语法问题。有人担心汉语中没有动词转换成动名词的语法规则，所以觉得“是”不能作为名词被谈论。本文自始就在谈论“是”的问题，而没有顾及它的词性，行文想也没有什么不便。既然只有西方语言中有动词名词化的规则，就让西方语言去遵守。汉语本来就“词无定品”，为什么要遵守西方语法呢？

（原载《中国社会科学》2001年第1期）



# 论“是”

黄裕生

这里的标题似乎标明了讨论的语言学视角，但实际上我将始终在哲学层面上讨论问题，尽管在这一讨论过程中将采用一些语言学例证。在涉及一种语言的一些基本原初词时，语言学本身将很难独自担当起对它们的深层诠释。因为这些原初词在深层次上所传达的正是哲学（思想）所要达到的同一性。

在汉语中，如果说“有”自古以来就是一个哲学（思想）概念，那么“是”（和“在”）成为哲学概念则是近代以来与西方文化接触之后的事情，它是被用来翻译欧洲哲学中的 *εἶναι* (*sein*, *Being*) 这一概念而进入哲学的。而 *εἶναι* 一直是欧洲哲学中最基本的概念。那么，“是”是否足以翻译 *εἶναι* (*Sein*) 呢？更确切地问，“是”能否担当起欧洲民族赋予 *εἶναι* 这个概念的使命与底蕴呢？就概念的内涵而言，完全的翻译是不可能的，但它所承担的使命和思想分量却是可以对应的。这里的关键并不是一个语言上的翻译问题，而是我们是如何思想“是”的问题：在我们民族的思想语言中，“是”担当起了什么使命，承担着什么样的思想分量？

毫无疑问，正如我们今天不得不面对西方文化以及它所提出的问题一样，“是”（与“在”）已成了我们今天进行哲学思考必不可少的基本概念。这是我们民族的（哲学）思想的命运。这种命运既源于与西方文化的遭遇，同时也是思想的一种自觉，一种展开。但是，如不对“是”作一番深入思考，我们也就难以把思想的这种自觉和展开真正发扬下去。换句话说，“是”虽然成

了我们今天哲学的基本概念，但是，如果不澄清它所承担的思想使命和历史底蕴，我们就不可能强有力地利用它进行真正独立的哲学探索，而只能一步一步地紧随欧洲哲学的后尘。

因此，我们今天讨论“是”、“在”的问题，已不只是学科里的问题，而首先是一个民族的思想走向新生的问题，因而也是让我们民族的思想承担起世界的命运与历史的问题——因为任何民族的当今思想只有能担当起世界的命运，而不仅仅担当民族的命运，才能走向新生。

## —

翻译 Sein 是“是”成为我们今天哲学的一个基本概念的直接原因，而这种翻译的直接理由则是它与 Sein 一样，都是系动词。的确，在现代汉语中，“是”最重要的语言学功能就是作系动词。王力先生认为，“就汉语来说，真正的系词只有一个‘是’字”。<sup>①</sup>这是一个基本的语言学事实。我们现在就从这一事实出发来探究“是”的问题：“是”究竟承担了些什么？

针对上面的事实，我们可以问：“是”为什么能够（Kann）作为系动词？按王力先生的解释，所谓“系词是在判断句中把名词谓语句联系于主语的词。”<sup>②</sup>也就是说，系词的语言学功能就是“联系”（Beziehen）。那么，这种联系是如何可能的？“是”有什么权力把名词（Was）谓语句与主语联系起来？这仅仅是使用上的习惯吗？抑或只是一种约定？

据王力先生精细考证，汉语到西汉末东汉初，也即公元1世纪前后，才真正产生系词，才自觉地把“是”当作系词作用<sup>③</sup>。人们也许会据此认定，把“是”当作系词只是一种习惯用法的结果，并没有什么深层次上的学理根据。因为如果有什么学理上的根据的话，为什么在一世纪之前，“是”并不起系词作用？难道这不正意味着所谓“学理上的根据”是没有根据的吗？

① 王力：《汉语史稿》，中华书局1980年版，第347、353页。

② 王力：《汉语史稿》，中华书局1980年版，第347、353页。着重号为引者所加。

③ 同①。

但是，按王力先生的看法，“是”作为系词是由代词演化而来的，因此，我们不禁要问：为什么恰恰是“是”这个代词而不是其他代词演化为系词？我们能否想象用别的代词来做系词？在人们尚未自觉地使用“是”作为系词的东汉之前，并不用其他代词来做系词，这表明，在这期间，并没有一个选择、摇摆、最后约定的过程。因此，看来并不能用习惯用法和约定来简单地打发上面的问题。“是”有权力联系主语与名词谓语，但人们的语言实践中是否发挥“是”的这种权力则是另一个问题。也即说，“是”本身提供了联系主语与名词谓语的可能性，至于人们是否展开这种可能性，则是另一回事。在古汉语中，即使东汉之后，“是”作为系词也并没有得到普遍使用，而仍常用“……者，……也。”这种句式来模糊地完成“是”的系词（判断）功能。这种情况一点都不否认，“是”作为系词有我们将看到的深层学理根据，而只是表明，我们民族的思想（文化）仍滞留于“是”本身当中，滞留于同一性当中。

“是”作为系词的联系功能也就是判断功能。凡以“是”为系词进行联系句子都是判断句，而任何判断句也必定进行某种联系。于是，前面提出的问题。“‘是’为什么能够作为系词进行某种联系？”也就可以首先通过追问：“作为系词，‘是’进行的联系是如何可能的？”这一问题来展开讨论。而后面这一问题实际上就是问：判断是如何可能的？

依照康德的看法，判断之所以是可能的，是因为我们有先验感性形式和先验范畴，如关系、因果等范畴。判断意味着对某种关系（联系）的确认，而要对关系作出确认，就必须具有先验的关系形式。因此，在康德那里，是先天关系形式使“是”担当的那种联系成为可能的。

应当说，康德从纯粹意识中寻找判断的可能性根据，是一条正确的哲学道路。但在康德这里，由于先验范畴被看做是纯粹的形式因而不包含任何来自事物方面的内容。显而易见，事物之间的关系（联系）并非完全是由先验形式规定的，我们的先验范畴只能保证我们能够确立起事物之间的联系，却并不能决定确立起什么样的具体联系。这种具体联系要受到来自事物方面的规定。这一点康德也是不反对的。

这也就是说，一方面是先验形式使“是”作为系词把事物联系起来成为

可能，同时又必须有来自事物方面的内容才能使“是”把这种联系具体化，确立起具体的联系，所以，按照康德的划分法，“是”要发挥作系词的作用，它就必须具有来自两方面的根据，这就是纯思和事物自身。实际上这意味着，一个判断是否正确，必须从两个方面得到验证：一方面是思维形式的，一方面是质料的。而我们只能就形式方面作出验证，质料方面则无法验证。这样，一个判断是否为真，就只有必要的标准而没有充分的标准。这完全是由康德把纯思当作纯形式导致的结果。在康德那里，纯思与物自身永远不具有同一性。

但是，纯思之所以为先验的纯思，并不在于它是纯粹的形式，恰恰在于它总是有所思。虽然纯思并不思什么，却总有一定的意向性内容。纯思总有所思，这可以看做是现代现象学对哲学作出的最大贡献所在。它从根本上确立了人类思想的神圣性和命定性。纯思总有所思，且不得不有所思。这是纯思无可推卸的使命，因而也是它的无法避免的命运。纯思只是作为有所思之思，它才作为自身出现，并因而才能作为一切思维活动的基础；而世间万物则只有作为纯思之所思，才能真正作为自身（Selbst）出现，也即才能立（Stehen）于自身，持守于自身。因为凡物自身首先是显现之物，且是无关联（bezuglos）之物；凡在关联中出现的東西，都不再是物自身，而是相对的某种什么。而物只有在思中才能显现，而且只有在纯思中——作为纯思之所思，物才作为无关联的自身出现。因为这种纯思本身并非一种固定的关联形式，相反，它只是一种智慧之光，一种无关联的持守于自身的可能性存在。借用王阳明的话说就是一种“灵明”，所以，它能够让物在不改变自身的条件下出现。

康德已经确认，凡出现之物都是在“纯思”的观照下才是可能的。但由于他把纯思理解为一种现成的框架形式，使他不得不考虑到纯思在显现物时可能对物的改变，从而不得不设定一个纯思之外的物自身。而我们一旦消解康德纯思中的这种既定形式，让纯思成为真正意义上的纯思，那么物自身也将随之呈现出来。消去康德纯思中的一切设定，纯思就只是一种可能存在，只是亮着的灵明，它并不给予什么。这种纯思就是我们自己向来所是的、被称为人的这种动物的一种最初觉悟。唯有人才有这种觉悟，这种灵明。而人

也只有当他持守于这种觉悟，持于这种可能性，他才作为人自身存在，而不是作为某种日常角色出现。这并非说，他一旦充任某种日常角色就不再是人，而只是说，他的这种角色掩盖了他作为自身存在，虽然任何日常角色都必须以他作为自身存在为前提。

## 二

唯有人才有纯思，而人只要作为人，他就有且不得不有这种纯思。人的存在向来就是由不得人自己的存在，换一种说法就是，人的存在向来就是一种被抛的存在。这一点可以分两层意思来说明。人始生就始死，人的存在是且不得不是向死亡的存在。死亡作为一种可能性向来就据有人的存在。也即说，人向来是且不得不是持守着死亡这种可能性——或者以先觉的方式，或者以逃避的方式。纯思或觉悟就是以先觉的方式持守着死亡这种可能性。这是其一。其二，人是上天降生的。用科学的话语说，人是自然的产物，用宗教的语言说，人是上帝创造的。人来到世上，人的出现（世），是由不得人自己的事。然而，上天让人出世，却又让人去世。上天让这种会死之人出世表明上天需要这种人，表明上天（自然或上帝）有这种需要。为什么上天恰恰需要这种会死之人呢？为什么上天既然降生了人，又偏偏让他终有一死呢？

对人来说，死亡意味着否定，意味着无化一切“有”，也即无化日常生活中的一切什么。死亡一旦出现，日常生活中一切观念、希望、功名、利益都将消散隐逸，世间万物也不再作为可用、可爱、可欲的某种东西，而是作为无，作为什么也不是的自身出现。

但是，对人而言，死亡及其出现并不是一种在他自身之外而在某时某地等着他来相撞的事件，人一出世就注定要死，就已置身于死亡之中，也即死亡就已出现。人在其存在中有无限可能性，而死亡则是其最内在、最亲近的可能性。人是通过先觉来呈现死亡这种可能性的，或者说，死亡是以先觉这种方式展现为一种可能性。所谓先觉，指的就是预先觉悟，预先承担起来的意思。就死亡以先觉呈现为一种可能性而言，只有人才有死亡，动物则只有

丧生 (Ableben)。动物不能把死亡当作可能性来生存，唯有人能通过先觉来展开、持守这种可能性，把死亡当作一种可能性预先承担起来。人能预先承担死亡，而动物则不能。这是人之别于动物所在。

相对于“有”的世界，即日常生活世界而言，持守或承担死亡也就意味着退守空无。然而，正因为人能承担起死亡而退守空无，他才具有超越性——从一切与他者的关联中退身出来，从而作为纯粹的自身存在，并因而不受受制于关联，不再从关联中去看待事物，也即不再是让事物作为关联中的某种什么，而是作为不是任何东西的自身呈现出来。在这里，超越就意味着摆脱和否定：摆脱一切关联，从而否定（无化）一切什么。这种超越就是自由：不受关联（经验）世界的限制。我们可以说，人之所以具有超越性和自由，就因人终有一死，更确切地说，是因为人能承担起死亡而退守空无。因此，我们又可以说，人的自由向来就是一种命定的自由。人是自由的，然而，这一点恰恰是由不得人的。

只有人能预先承担起死亡而退守自身（空无），因而只有人能让物自身显现出来，这是上天（自然、上帝）为什么需要会死之人，为什么让人出世又偏偏让他去世的原因。上天需要作为自身显现出来，而不仅仅作为食物出现——那只需动物。

上天需要显现自身，因而它需要会死之人；而人，只要他作为人，他就是且不得不是承担着、持守着死亡，这种“承担”或“持守”就是纯思，或者说，纯思就是承担、持守着死亡这种可能性。因此，我们可以说，上天只有在纯思中才能作为自身出现，而纯思，只要它是真正的纯思，它就是且不得不让上天自身出世（现）。这是真正意义上的天人合一：天与人、自然与灵明，物自身与纯思的同一。纯思使天人合一。

这种合一意义上的同一显然并非指两种东西变成一种东西，而是两者共属于一体：纯思让天（物）作为自身出现而与之共属于一体；或者说，上天让人出世来显明自身而与之共属于一体。思与物、人与天相互听从而归于一。在这个“一”或“一体”中，物与思，天与人，自然与灵明相互听从，相互归属，相互让度：思应物（天）而生，物则凭思而明。不是思征服了物，也不是物吞没了思，而是纯思离不开物，物离不开思。只有当物（上天）需要

作为自身出现，纯思（人）才出世，而且也只有当物能真正作为自身出现，思才是纯思；同时，只有在纯思中，物才能作为自身显现。我们说在“纯思”中，并非指在某种思维形式中，而是指接受思的回应，凭纯思的光明而显现。正如上帝那样，他创造了人，同时接受人的祈祷和歌颂。上帝就在这种祷告与歌颂中显示出了他的仁慈与至高无上。

在这种同一中，物（天）不仅并不因它凭思才出现而成为思，而且恰恰因此才成为物自身。因为只有纯思是自明的，物（天）不能自明，只有作为物自身才能明（显现），而只有在纯思中物才能作为物自身显现出来。同样，纯思虽是应天而出，却并不因此而混同于物，恰恰因它能应天而出，它才不是物。所谓应天而出，就是听从上天显现自身之需要而显现之；而只有自身是自明的，它才能让物自身显现出来。而自身是自明的首先指的就是它向来就是作为自身显现着，是亮着、明着的自身。

因此，在合一的同一中，思与物、人与天共属于一体而不可分离，但又都作为自身出现，只要物作为自身出现，它就在纯思中，就离不开思，而纯思也总有所思，只要纯思出现，它就离不开物自身——它能够且不得不让物自身显现出来。在这里，同一性不是指别的，就指达到自身，显现自身或自身显现，纯思的显现和物自身的呈现。当我们说纯思显现，同时也就意味着物作为自身出现，同样，当我们说物作为自身出现，同时也就意味着纯思的显现。因此，我们也可以说，同一既是纯思又是物自身。

正如人的存在是被抛的存在一样，同一性是由不得人的事。对人来说，这种同一既是一种恩赐，又是一种命运：人能够作为自明的纯思出世，且不得不作为纯思出世，换句话说，人能够让物作为自身出现，且不得不让物自身出现。人能够且向来就不得不持身于同一中。

天与人、思与物的这种同一（合一）既是物（上天、自然）自身的显现，又是人最初的觉悟，也即灵明的最初敞亮。在中国古代，这种合一被称为混沌初开。这种合一，这种混沌初开是一件事（Ereignis），是第一件事。

许慎说：“事，职也。”<sup>①</sup> 事总是人做的事。但人并不随便做事；人做事乃是出于天职。人（纯思）让物（上天、自然）作为自身出现，乃是出于对上天、自然之呼唤的回应，而不是一件随随便便做出的、可有可无的事情。也就是说，如果把同一性看作人做的事，那么人做这件事乃是出于天职：对上天（自然）呼唤（ansprechen）的回应（entsprechen）。简单地说，同一性这件事是上天交由人做的一件事。人做了这件大事，他才有了历史。同一性是历史的前提和基础。有了同一性，才有历史，历史才开始。这有两层意思。

历史是由人做的一系列事情组成的。但人做的一切事情都必须以他能做同一性这一件事为前提。因为只有当人能让物作为其自身出现，他才能进一步去确认这物那物能是什么，并且才能根据这种作为某种什么出现的事物去理解、确定和设计自己做什么和不做什么，即确定自己做什么事。人每时每刻都在做同一性这第一件事，或者应当说，人在不断做着第一件事，才有每时每刻。人，只要他还活着，他就不断地让物作为自身出现，因而他才能进一步做其他各种事情。人做各种各样的事情，不同的人做不同的事，不同时代的人做不同时代的事，但不管他们做什么样的事，都以做第一件事为前提。换句话说，人做任何事情都包含着做第一件事，以包含着做第一件事为前提，尽管这第一件事往往被完全掩盖在日常琐事之中或某种轰轰烈烈的伟业背后。由于历史必须以同一性为基础，所以，历史是在人的自由选择中开辟出来的，却又是由不得人的。说人是历史的创造者，并不意味着人是历史的主宰。在这个层面上理解的历史，它的意思相当于德文中的 *Geschichte*，即历史是发生的事件。

但在通常情况下，历史还被理解为“故事”（*Historie*），即历史学记述的历史。在这里，历史就是对事件的记录，在这种“历史”中，包含记录者和所记录的事件。在中国古代，“史”首先就被理解为记事者。许慎训：“史，记事者也，从又持中，中正也。”史，就是史官或记事官。不过，这个记事官并不是可以随便记录的，随便记录的东西不能称为事，而这样进行随便记录

---

<sup>①</sup> 许慎在《说文解字》中关于史“从又持中，中正也”的解释，有些古文字学家（如吴永丞、于省吾等）根据考古材料提出了质疑。不过，在中国传统史学中，追求“持中”“中正”的精神，当是没有错的。



的人也不能称为的真正的史（官）。只有他“持中”、“中正”，他才能为史，才是真正的记事者。中国传统史学要求史官秉笔直书，其意义就是要“持中”、“中正”。

但是，如何才能做到“持中、中正”呢？或者说，“持中、中正”如何才是可能的呢？也即“史”是如何可能的？所谓持中或中正就是不偏，以正面而言，就是立于中，止于正。如果不排除一己之私，不克除个人的好恶、经验习惯和在这种习惯中产生出来的观念，就不能不偏。也即说，要立于中，止于正，就必须克己，不仅要克除一切经验习惯和个人好恶，且要克除一切观念设定，包括康德的先验形式。换言之，只有退守纯粹的自身—纯思，才能持中、中正。而纯思总是同一中的纯思，纯思向来是且不得不是让……作为自身出现的纯思。因此，史官之所以能成为史官就在于能做同一性这件开天辟地的大事。能做同一性这件事，史官才能持中，他记录的事才是真事。这样的史官记录的真事也才是正史。

所以，在历史学意义上理解的历史也同样必须以同一性为基础。司马迁的“究天人之际，通古今之变”既是他给自己提出的目标，也可以看做是他对史学的要求，它在一定程度上透露了史学的同一性基础：要真正通古今之变，必须探究天人之初。

### 三

以上的讨论试图表明，作为合一的同一性既是纯思，又是物（天）自身，是纯思与物自身的共属。当我们说物（上天、自然）自身，绝不是指康德意义上的、在纯思之外的东西，而是与纯思共属于一体，因而可说是在纯思中显现的物自身；而纯思也并不是某种空洞的冥思，而向来是且不得不是让物自身显现的思。就此而言，同一性只有一个意思：自身显现或显现自身。这样的同一性实际上是一个“三位一体”：纯思、物自身不可分离地共属于第三项——同一性。

这种同一性不仅是万物作为自身显现的时机，也是历史的基础与源头。

历史从同一性这件事开始。因此，同一性以及同一性中的思与天（物、自然）是每个民族的哲学所思考的根本问题。每个民族的哲学原初词都必定极为深切地关注同一性问题，或者同一性中的某一项。在中国早期哲学中，虽然并没有一个明确的概念来表述同一性，但就早期儒家对明德、至善、上天的强调和关切而言，儒家对同一性已有较全面的领会。《大学》就明确强调，必须先明德而格物致天理（物自身），才能进一步做其他事（修身、齐家、平天下）。明德是上天赋予每个人的，只有这种纯粹的明德才能让物自身出现、到来（格物）。明德与物自身的这种同一历来被儒家视为一切行动的基础。至于早期道家，就老子对“道”的理解表明，他关切的则是同一性中的物自身这一维度。<sup>①</sup> 尽管在老子思想中，我们看不到纯思这个维度。但他所理解的“道”却是同一性中的道。正因为“道”是同一性中的自身，“道”才什么也不是，它只是自身，只是可能性，所以，这个“道”才“恍兮惚兮”，摇摇晃晃，不可确定，但它却又“可以为天下母”：它不是什么，却又是一切什么的前提。在老子有关道的说明中，像“恍兮惚兮”、“寂兮寥兮”这样的描述，都是要极力表明道的不可确定性，不可定义性。也即说，我们不能用“Was ist das?”这种方式来思考和追问“道”。因为这个“道”什么也不是（Das ist Nichts）。

虽说在中国早期哲学中没有表达同一性的明确概念，却并不等于说在中国的原初语言中没有传达同一性的词，这个词就是“是”字。是最初写成昞，由日和正组成。日意味着光明、敞亮，而正，由一和止组成，意味着止于一，立于一，宋朝的徐锴解释说，正，“守一以止也”，那么，守一或止于一又是什么意思呢？许慎对“一”做这样解释：“惟初太始道立于一，造分天地，化成万物。”<sup>②</sup> 而这个“一”，或者说这个立于一的“太始道”（原道）要能够化生天地万物，也即我们可以向之追问“这是什么？”的一切东西，它就必定首先只是什么也不是的纯粹自身，只是一个“恍兮惚兮”的无限可能性。否则，这个一，就不是一，而是多，就只是万物中的某一物，而不是能为天地

① 叶秀山先生曾敏锐地指出老子的“道”缺乏思这个维度。参见《思·史·诗》。

② 见《说文解字》有关“正”的解释。

万物之母的原道。因此，止于一（正）也就意味着止于自身，持守原道自身。

于是，“是”传达的是这样一件事：光照亮着持守着自身的原道，或者说，在光中原道显现出自身，这等于说，是传达着“光”与“原道”的一种共属、合一。而光历来就象征着智慧，用我们上面的概念说，就是象征着纯思、灵明。因而，我们可以进一步地说，是传达着纯思与原道自身的同一。是就指同一性，是就是同一性。如果我们只是把是当作一个符号，那么，是就指（bedeutet）同一性；如果我们把是当作一种行动，那么它就是（ist）同一性，就是发生着的同一性。作为一种行动，是就是让……作为自身出现的行动，借用费希特的话说，是就是一种本原行动。这种本原行动就是显现自身，就是同一或合一。必须强调的是，哲学讨论的是并不只是一个符号，而首先是作为同一或合一的本原行动。换句话说，哲学讨论的是，是一种承担着同一性这种使命的行动。

就与纯思（人）同一而言，前面所说的“物、天或自然”与这里的“道”都是一个意思，它们只是同一个自身的不同名称。它们绝不是名不相同的某种现成的东西，而单单就指抛出人又在与人的合一（同一）中显现出来的自身。“物”（道或自然）化生万物，但它本身并不是某一物；它之所以能化生万物，只是因为它能够作为什么也不是的自身出现。在思物同一中，也即在“是”中，我们平常所说的万物并不是作为万物出现，而是作为什么也不是的自身出现，这种什么也不是的自身只是我们称为“道”或“天”、“自然”、“上帝”这个自身的不同形态的呈现，或者更确切说，是这个最高自身在不同时间（机）里的呈现。正如马丁·布伯所说的那样，从每一个具体的“你”身上，我们都可以遇到永恒之你，每个具体的你都是永恒之你的化身和呈现。从每个具体的自身那里，我们都可以领会到作为自身的道（上天、自然或上帝），而且也必须领会到这个道。具体的自身不期而至，向纯思呈现出来，这使它总是带着被抛的神性标志。在同一（是）中出现的日月山川，草木虫鱼，并没有什么区别：它们并不是我们日常所说的日月山川，甚至我们根本就不需要任何语词来言说它，至多只是用“此”、“喏”（Da）这种沉默的惊讶（觉悟）来表明它的出现和到来。同一（是）中，永远只有单数，只有“一”。思与日同一，则山川月亮隐去，与月亮同一，则其他隐去。在同一中，

不会同时出现不同的东西，不会同时有日月山川。日月山川只能展示为自身（道）在不同时间（机）中的呈现或涌现。所以说，它们没有区别，如果说有什么不同的话，就在于出现的时间不同，也即说，就日月山川不管何者有幸进入同一中也都只是自身的呈现而言，它们没有什么区别；但就它们只能在不同时间（机）里与纯思同一起来说，它们又是有别的，不同的。

而后面这一点等于说，日月山川乃至万物之不同，首先是由时间来展现的，是纯思借其显现的时机来使显现日月山川以至万物之不同成为可能的。在纯思显现的不同时机（间）里，万物各自显现为“自身”（道）的不同形态。作为这种自身的不同形态是万物作为各不相同的某种什么的前提。这意味着，万物要作为各不相同的诸物出现，必须以同一性，以是为前提。任何一物必须首先是自身，它才能是某种东西，而只在是中，在与纯思的同一中，物才能作为自身显现出来；而任何一物之所以能与其他物区别开来，其最终根据也在于它能呈现为自身的一种特殊形态，作为这种自身的一种特殊形态是任何一物区别于其他物的根本所在。但是，同样，也只有纯思显现的不同时机里，在同一发生的不同时间里，物才呈现为自身的一种特殊形态。

因此，万物能够作为有别于其他一切东西出现的某种什么，是以它能与纯思同一而作为自身出现为前提，即以同一或是为前提。某物必须首先是，它才能进一步是某种东西。这是一棵树，必须首先这是，以这是为前提。先有这是，才会有这是一棵树，或这是……“这是……”等待着一切东西。“这是”的这个“这”（Da），什么也不是，它尚不是什么，尚不是任何东西，它只是在某一时间出现的某一自身，对此，我们只能勉强说：这是。某一自身出现了，有某自身来相遇，但又没有什么，我们就说：这是。换言之，当我们说，这是，那么也就是表明，某自身出现了，却又没有任何东西。这个“这”最具体，最真实，最活生生，可又最不确定，最不可把握（begreifen）。然而，恰恰由于“这”最不确定，它才能成就一切确定的东西，它不是什么，才能成就一切。必得有物自身“这是”，才能进一步有“这是一棵树”及其他。

作为同一性，“是”就是自身显现和显现自身，是纯思与物自身、明德与无理、灵明与道的合一。这样的“是”是万物成为各种不同的东西的前提，

它使一切事物成为某种相互有别的什么成为可能。任何作为某种确定的东西出现的事物都必须以“是”为前提。只要有物作为某一东西出现，它就必定首先是。月亮是一颗闪光的卫星，以“月亮是”为前提条件。不管月亮是不是一颗闪光的卫星，还是一个“白玉盘”、“瑶台镜”<sup>①</sup>，月亮首先作为自身出现。在这个意义上说，月亮是，等于说这是，或自身是。在“月亮是”这种说法中的“月亮”绝不是“这是月亮”中的“月亮”。前者实际上直接等同于什么也不是的自身，而后者则是某一“什么”。

月亮是，意味着月亮达到自身，与自身同一，也即与纯思合一，然而，恰是在这种同一（是），在这种与纯思的合一中，月亮不是“月亮”，甚至不是任何东西；它是，仅此而已。把同一性表述为“A是A”，这只有形式上的意义。也即说，只有把“A是A”看成是纯形式的，不涉及任何具体事物，它才是正确的。换句话说，A不是任何东西，“A是A”才是正确的，而在这种情况下，“A是A”直接就是“A是”或“这是”。从语法上说，“这是”是一个不完整的句子，它没有意义。但从哲学角度说，“这是”恰恰是一切完整句子的前提。“A是A”可以看做是迁就语法上的要求而对“这是”作出的一种形式的表达。严格说来，自身是不能也不会作为宾语出现的，否则它就不是自身，而是某种东西。所以，当摩西问上帝的名称时，上帝说：Ego sum, qui sum (Ich bin, wer ist)，而没说：Ich bin ich。<sup>②</sup> 我是我所是，我永远不是某种什么，我只是作为什么也不是的自身出现。而我是我，则我就完全可能是某种非我，或者是由主位的那个我设定出来的我，也即是有规定、有限制的我。所以，永远只作为自身的上帝不说“我是我”。<sup>③</sup>

当月亮与自身同一，即“月亮是”时，月亮却不是月亮。这在逻辑上是荒谬的，至少是难以理解的。为此，我愿意通过禅宗大师慧能的一首诗来把这一问题继续讨论下去。

---

① 李白有诗“小时不识月，呼作白玉盘。又疑瑶台镜，飞在青云端……”月亮是挂在云端的瑶台镜，还是天上的星体，是由一系列经验知识来规定的。但是，不管月亮是什么，它都必须首先作为什么也不是的自身出现。

② 参见《圣经·旧约》“出埃及记”第3章。

③ 由此可知，《旧约》中这一部分的作者对同一性有深刻的领会。

慧能的这首诗是针对神秀的另一首诗而作的。神秀说：身是菩提树，心是明镜台；时时勤拂拭，莫叫染尘埃，慧能则说：菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处染尘埃？

应当承认，慧能与神秀有一个共同的思想前提，这就是：吾心即佛，佛即吾心。心佛是同一或合一的。不同的是，对这种心佛同一有不同的理解。对神秀来说，心佛同一意味着心明净如台，而身则如草木。虽然如此，这世间仍有草木、镜台和尘埃，总之，仍有某种什么，某种东西。然而，在慧能看来，心佛合一，则万物归“空”，原来的万事万物不再作为日常熟悉的某种东西出现，而是作为什么也不是的自身出现，原来叫菩提树的那个东西，现在只是自身，而不是树，原来叫（是）明镜台的那个东西，现在没有任何用处，也没有任何害处，它只是“是”而已，而不再是什么台。总之，世间已无一物，已无任何什么。尘埃在日常生活中被视为污垢，但在心佛同一中，尘埃不是什么好东西，却也不是污垢，它只是它自身，所以，何言污染呢？

这给我们提供了理解“月亮是，但月亮却不是月亮”问题的一个方向。当说“月亮是”时，这里的“月亮”已不是我们日常生活中所说的月亮，而只是借用了这个词来表达一个来相遇的自身。在这种情况下，“月亮是”可以由“这是”来更确切地表达。对于同一或是，“这是”也许就是一种最确切的表达。如果非考虑到语法，那么对于同一，我们也许的确只能沉默。

但是，是总在是，同一总在发生。并因此才有时间，才有每时每刻，才有不断涌现的自身，因而才可能有丰富多彩、千姿百态的万物出现。“是”（同一）不仅使一切事物成为自身，使一切事物作为自身出现，并且因此使万物作为有别于他物的某种什么成为可能的。至此，我们也就回答了前面提出的问题：“是”为什么能作为系词，是为什么有权力把主语与名词谓语句联系起来？“是”使物作为自身出现，这就是“这是”；而这个自身作为自身的一种独特形态则使该物区别于他物成为可能的，从而才有“这是月亮，而不是树”。“是”，但不是什么。然而，“是”又等待着一切什么，使一切什么出现成为可能的。

这同时等于说，判断是以“是”（同一）为基础的，是“是”——纯思与物自身的合一使判断成为可能的。因此，判断的最终标准必定在同一中，

这就是在纯思中出现的物自身。“是”是判断的标准，是真理的标准。<sup>①</sup>这就避免了康德在真理标准问题上的困境。

以上的讨论表明，“是”所承担的语言学功能是以它作为同一性，作为本原行动为前提的。同一这种履行第一天职的本原行动乃是人的使命。这种受之于天的使命同时也就成了人的一种命运。因此，我们可以说，“是”作为一种本原行动，它首先承担的乃是人的命运，是思想的使命——让且不得不让万物作为自身出现。判断这种活动以“是”这种本原行动为基础；“是”承担的语言学功能以它承担思想的使命为前提。

因此，当我们今天思想“是”的时候，我并不能仅仅把它当作一个系词，当作对 *esvat* 的翻译，当作 *esvat* 在汉语中的一个对应概念，而必须首先领会它所承担的特殊的思想使命；不能仅仅把它当作一个词，而必须由这个词领会到人履行第一天职的本原行动。只有在此基础上，我们才能去把握它在什么程度上与 *esvat* 或 *sein* 对应，而西方人对 *sein* 的思考又在什么方面对我们有裨益。唯其如此，我们今天思想“是”，用“是”这个词，才不只是一种被迫和模仿，而是我们民族的思想对自身使命的一种自觉，是我们民族的思想在自觉履行自己的世界性使命。

澄清了“是”所承担的思想分量，也就为我们思想“是”的问题提供了基础，而且也为我们揭示出了理解“（存）在”和“有”的方向。

（原载《中国社会科学院研究生院学报》1997年第2期）

---

<sup>①</sup> 在汉语中，“是”直接就有真理和真理标准的含义。《玉篇·是部》：“是，是非也。”《淮南子·修务》“立是废非，明示后人。”又李肇《上毛河右先生书》：“求先生明辨之，以定一是”等所谓“是”就都是这个意思。“是”的这种意义只有从我们对“是”的理解出发，才能得到满意的解释。

# 论形而上学的基本范畴

## ——有与是的区别与联系

邹化政

形而上学即哲学：无不是形而上学的哲学，也无不是哲学的形而上学。这是我的“形而上学”观念。我是从我的形而上学观念或视角提出本课题的研究的。那么，什么是我的形而上学观念呢？

《周易》的卦象，都有其内在之理。理与卦象统一不可分，构成一个共在系统。其质的规定就是卦。所以卦既是卦象，也是卦象之理，理统摄且扬弃卦象成就一形而上之道。与此相对，卦象的直接性本身即成为形而下的东西。所以说，“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”器者，以卦象为用之谓也。整个《周易》的学说，都是以卦象为中介，揭示其中的形而上的吉凶、祸福之道。此为《周易》卜筮之术的形而上学。

然而，我们天然有一种对我们显现着的世界对象——事物的形象。事物的形象都有内在之理。它与形象统一不可分，构成一个共在系统。其质的规定性即是事物。所以事物既是形象，也是事物之理。后者统摄前者且扬弃前者，即为一形上之道。与此相对比，事物形象的直接性本身则为形而下的东西。所以在这里也可以说，“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这里所谓“器”者，以事物形象为用之谓也。凡属哲学的学，都是以事物形象为中介，而揭示其中形而上的动变之道。此为扬弃《周易》卜筮之术的哲学形而上学。

哲学并非一种描写事物形象的写生术，而是一种揭示事物动变之道的形



而上的学理体系。它以形而上的道为对象，而不是以事物形象的直接性为对象。古往今来，凡是一种哲学理论系统，都只能以不同的观点描述这个形而上的道，无论它是实体主义的，还是非实体主义的。所以说，无不是形而上学的哲学，也无不是哲学的形而上学（在其为真实观念的意义上）。现代西方哲学的“反形而上学”，实质上反的只是西方传统上的实体主义形而上学而已。在这个哲学即形而上学的观念中，可以包容哲学史上的一切哲学派别，而普遍适用于它们的学理实在性。

哲学作为形而上学的基本范畴是“有”与“是”。任何类型的哲学，无论是实体主义的，还是非实体主义的，都不能须臾与它们相分离。本文不想过问实体主义与非实体主义哲学的是非问题，而只想就“有”与“是”范畴适用于此二者的一般性，试图揭示它们的逻辑内涵及其相互联系的哲学意义。在我看来，这个问题是中西哲学发展迄今为止还未真正接触到的一个问题。人们从哲学乃至日常生活上老是谈论事物的存在，以及存在是什么的规定性，但从未过问这所谓“存在”与“是”本身到底是什么的规定性，而只是以它们为前提谈论种种哲学观点乃至种种日常生活观点罢了。从哲学上说，这实无异于使哲学建立在不知所云的黑暗前提之上。

## 一、有与事物

范畴“有”即“存在”，它的对立面是“非有”、“无”或“非存在”。动态地说，动态之有之为动态存在的对立面是动态之非有、无或不存在。

但存在与非存在本身没有自足性：存在总是“什么的存在”或“什么存在”，它的对立面也总是“什么的非存在”或“什么不存在”。因此，存在与非存在总是那具有自足性的“什么”的一种规定性。当我们谈到存在与非存在时，我们总是预先暗含地设定了那个具有自足性的“什么”；当我们谈到那具有自足性的“什么”时，也总是暗含地设定了它的存在或非存在，否则便是无意义。这就是说，形而上的道，总是什么有无的变易之道。和它的一个“什么根本不可能存在”的绝对否定性，这可简称具有此种绝对否定性的“什

么变易之道。”

现在的问题是，在这个“什么变易之道”中那个具有自足性的“什么”，就实际的真实性而言，它理应指向怎样的实在性呢？既然我们天然便面临着对我们显现着的世界对象——事物形象，它便必然指向事物形象与其内在之理的统一的事物。于是，“什么的存在或非存在”或“什么存在或不存在”，便转化为“事物的存在或非存在”或“事物存在或不存在”。但事物的共相永存不变，它的存在或非存在，意思是说，它的永存不变本身，便是一个从事物到事物的生灭不息的时间之流：事物生则事物存在，但这同时是事物的非存在，因为它的前身也是事物，它是其前身作为事物的灭。反之，事物的灭作为非存在同时也是事物的存在。因为灭后转化成新的事物。事物共相永存不变作为这样一种不能超出事物界限之外的生灭不息的时间之流，便是事物存在或不存在的变易。全称地说，所谓“事物的变易之道”必须就是“事物存在或不存在的变易之道”。此即为形而上的道。事物本身，必须在其存在与非存在相关规定性中，才有其变易的现实性。

据此，我们的研究便转向对事物存在或不存在，或者说事物的存在或非存在的实质——逻辑内容的探讨。

### 1. 问题的提出。

在事物存在或不存在（非存在）的事实中，事物与存在或不存在是既相区别又相联系的。事物与后二者绝不是一个无区别的同—性。否则，说事物存在或不存在就是多余的而且是毫无意义的。谁能够说明在事物后面再加上事物，到底能够成一种什么事实呢？所以，事物与后二者必须是既相区别又相联系的区别同一性。其中事物存在或事物的存在是前提，事物不存在或事物的非存在，出自这个前提，且是对它的一个否定性——事物存在着或为存在，才能谈到事物不存在或事物的非存在问题，因为后者是前者的变易。

既然事物与其存在或非存在是既相区别又相联系的，那么事物本身就有其是什么的实质性逻辑内容；它的存在或非存在本身，也必须有其是什么的实质性逻辑内容。此二者只能相互预示，却不容混同。而且，这两种逻辑内容均可以界说。

现在我们且用“事物的存在或非存在”的整体性表现它作为事实的客观

性，用“事物的存在或非存在”的形式表现必然与事物相联系的存在或非存在本身的客观性。于是问题便归结为：

什么是事物的存在或非存在呢？

诚然，提到事物便预示它的存在或非存在：我们可以只说事物，不必说到它存在或非存在。但这一点只说明事物与其存在或非存在对我们说是个习以为常的不可分割性，并不能取消这个问题，使其成为无意义的。

正是这个问题是中外哲学发展中从来没有真正接触到的。通常，人们是根据感官上的事物有无变易，本能地在确立事物的存在或非存在，但却不知其逻辑内容。哲学也步此常识之后尘，始终没有做进一步的哲学反思。这导向哲学发展中的一种可悲后果。

从起点上说，传统存在论原本是关于“事物的存在或非存在”这一整体事实的学说。但将它简化为“存在论”之后，由于不知事物与其存在（非存在是其存在的固有否定环节）的区别与联系，便导向事物与其存在的混同。

尤有进者：哲学总是以事物的存在为前提而在探求它是什么，这种习以为常的不可分割性，又导向事物的存在与范畴“是”的混同。当然，这其中必混杂有事物与其存在的混同。

事物本身，本是普遍的共相，因而它的存在便是纯存在或纯有。但在传统实体主义哲学那里，却产生了这样一个巨大混同：使这纯有混同于事物的绝对本质。这其中又包含了事物与其存在相混同的终极发展——使绝对本质混同于其存在（纯有的绝对本质一本原性存在）。这些混同在西方哲学中表现得特别明显。

如果说迄今为止哲学的发展好像也曾触及事物的存在是什么的问题，那么它在此混同基础上似是而非地触及的，从未真正触及问题本身。

## 2. 问题的回答。

事物是负荷一切规定性而本身又具有自足性的主体性属质统一性。广义说，它的一切规定性，无论是量性的还是非量性的、都是非主体性质，是非主体性属质统一性。但狭义说，它的量性规定性不是非主体性的，只有它的非量性规定才是。非主体性质与非主体性量，或者说非主体性属质统一性与非主体性属量复多性，是事物规定性的基本区分。

主体性属质统一性事物与其规定性——非主体性属质统一性，是一个相交、相接的共在系统或结构。就其单纯的规定也是质和属质统一性来说，它就是质或属质统一性一般。它在其系统或结构中，既是主体性属质统一性事物，也是其规定性—非主体性属质统一性，是二者的总和。所以反过来我们既可说“属质统一性是主体性属质统一性事物本身”，也可以说“属质统一性是非主体性属质统一性规定”。而与质或属质统一性相区别的量或属量复多性，却只能是非主体性的，因为它也是事物的规定性。因此，非主体性的量或属量复多性，实质上就是量或属量复多性一般。它以质或属质统一性为前提而是其规定性：它既规定主体性属质统一性事物，也规定它的非主体性属质统一性（非量属性）——它在规定了主体性属质统一性事物时，同时也规定了它的非主体性属质统一性。正因如此，它本质上也是事物的规定性。

既然与主体性属质统一性事物相统一的非主体属质统一性与非主体性属量复多性是它仅有的两个基本规定性，那么它的存在或非存在的规定性，便只能出自它这两个基本规定性之一。但它不能出自自身的非主体性属质统一性，因为此者只能与主体性属质统一性相联系，而转化为质或属质统一性一般，却绝触及不到它的存在或非存在的规定性，当然更触及不到这质或属质统一性一般的存在或非存在的规定性。由此看来，主体性属质统一性事物的存在或非存在规定性是什么的问题，只有求之于其量性规定。的确如此：它的量性规定——量或属量复多性，必须首先是与它的存在或非存在的一个相关性，其次在它存在的前提下，才能谈到它从存在到非存在的量变程度问题。这是哲学在其发展中所从未充分注意和反思的一个重要关节点。

在此关节点上，主体性属质统一性事物本身的数量只能是一，用毕达哥拉斯学派的概念而变换其内容说，它是“元一”。元一就是直接与事物相合一的量性规定，还未涉及量性与其存在或非存在的相关性。但事物作为元一的规定在零以上者，便转化为“元一”之“一”的零上数量规定。这便是事物的存在。相反，事物作为元一的数量规定为零时，它转化为元一之为“一”的属零数量规定，这便是事物的非存在。事物之为元一的零上、属零数量规定性，借用毕达哥拉斯派而变换其内容说，即是二元。二元者，位居元一之次，有关事物的存在或非存在的量性规定之谓也。所以，事物的存在或非存

在就是事物作为元一的二元规定性。

既然事物的存在或非存在同时也是它的非主体性属质统一性存在或非存在，因此，事物的二元规定性在其非主体性属质统一性中的延续，便又表现为这非主体性属质统一性作为非主体性元一的零上、属零数量规定。

尤须注意，对于空间上、时间上并在和相继的事物本身来说，事物的二元规定性之一——存在，可以放于事物的前面而说，如某一事物、某些事物、所有或任一事物等等。在这些说法中，乃至事物在单纯的指示词中，（如“这”、“那”）便包含事物的存在规定性在内了。单纯就事物共相本身之为元一而言。我们是无法这样说的。

在事物的存在前提下，事物从其存在到非存在的固有量性规定过程，便是事物有无变易的逻辑内容，是从事物到事物的有无变易时间之流的逻辑内容。

传统实体主义哲学认为事物这种有无变易时间之流有其绝对本原——绝对本质。当我们说它“有其绝对本质”时，是说绝对本质存在。事物与其存在既相区别又相联系，则绝对本质与其存在也是如此。绝对本质只是本原性主体属质统一性。事物的存在或非存在二元规定性，在其绝对本质中的延续，便只表现为绝对本质作为本原性元一的零上二元规定性，而为潜伏于事物的存在或非存在二元规定性的固有本原性。事实上，传统实体主义哲学所谓事物的存在或非存在，总是从其深度上延续为绝对本质的存在的，但却往往使绝对本质与其存在相混同。

### 3. 事物的存在或非存在之道。

前面论述的不是事物存在或非存在的客观现实，而是它的内在之理，前者是后者的自身显现，它的内在之理将它扬弃为自身的潜能或自在性，即是事物的存在或非存在之道。

认为事物作为元一的零上或属零二元规定性者，是迄今为止的一切非实体主义哲学的“事物的存在或非存在之道”。认为事物的存在或非存在不仅如此，它还以最终扬弃其中的绝对本质作为本原性元一的零上或属零二元规定性——绝对本质的存在为本原者，这是传统实体主义哲学的“事物的存在或非存在之道”。

事物的存在或非存在之道原本是形而上的最原始的认识论环节。我们面临“事物的存在或非存在”的整个事实，首先应该认识的是事物的存在或非存在之道。但正是它，却既为常识所忽视，也为哲学所忽视。我们的认识面临“事物的存在”而总是开始于它是什么的问题。于是，问题便转化为“事物的存在”与它“是什么”的相关性。

## 二、“事物的存在”与其“是什么”的相关性

“是什么”总要以事物的存在为前提，而是一个习以为常的不可分割性。没有“事物的存在”的事实，也便没有“是什么”的问题。“是什么”总得是“事物的存在”之为事实的什么。

但事物的直接性是事物的形象，因而事物存在的直接性，也是事物形象的存在。因此，“是什么”的开端，真正说来应该从事物形象的存在开始，是“事物的形象的存在”的“是什么”。当然，这一点已包含在“事物的存在”的“是什么”之中了。因为事物既是事物形象，又是形象之理。现在的提法，只不过说明事物即事物形象，事物的存在是什么实际上是事物形象的存在是什么，而这“是什么”则是指向事物同时也即其内在之理的实在性。

这向我们表明这样一个事实：“是什么”没有自足性，它只能是“什么存在是什么”的规定性。其中前一“什么”是事物形象，后一什么是指“事物形象之存在”的无确定性规定性。合而言之，这便是“事物形象的存在是什么”的整体性。其中“是什么”表明事物形象存在的自身规定性，“是”则是“事物形象存在”的自身规定能动性。

事物形象是包容它的一切殊相多样性的共相，它的存在相应也是包容一切殊相多样性的纯有。与此相联系，事物形象之存在的“是什么”的规定性，同样也必须已经是包容其一切殊相多样性的纯粹“是什么”了。而不必等到在传统实体主义哲学中的“绝对本质之本原性存在”的本原性“是什么”那里，它才成其为纯粹的“是什么”。这正如“事物形象的存在”，不必等到在“绝对本质的本原性存在”那里，它才成其为纯有一样。须知，在纯有与本原

性有、纯粹“是什么”与本原性“是什么”相对称中，是同其范围、同其普遍性的。即使绝对本质为上帝的外在实体性，也不例外。

事物形象之存在与其是什么统一不可分，二者在其相交、相接的共同划界线中，是一个统一共在系统或结构。就其质的规定性说，便是“事物形象之存在是什么”的整体事实本身。它在其系统或结构中，便既是事物形象的存在，也是它的是什么。而此二者，在其区别性或中断性中，必然是互为对方的自在性。所以，如果说“是什么”的一部分是“事物形象的存在”，那么“事物形象存在”的一部分也必为“是什么”。

“是什么”可集中为范畴“是”，因为“是”必指向“什么”。于是，事物形象存在与其是什么的相关性便转化事物形象存在与是的相关性。

在此相关性中，事物形象存在是一从事物形象到事物形象的有无变易时间之流，它的“是什么”，亦即“是”，也便在其殊相多样性相统一中，是一从“是”到“是”的是与不是的是非变易时间之流。

于是出现了是的对立面——不是。是本身的肯定性同时也是一个“不是”的否定性，而且它是可以变成不是的。绝对不变的“是”，便是传统实体主义哲学所谓本原性“是”。实体主义哲学所谓“是”与“不是”，是必然以此“是”为其固有自在性的。现在，我们由此转向是与不是的内涵逻辑内容的探讨。它与事物形象存在的相关性便寓于它的内涵之中。

### 1. 问题的提出。

事物形象的存在与是或不是的相关性，实质上便是事物形象的存在，亦即“存在”与“是”的相关性。因为“事物形象的存在”是“事物形象”本身的一种规定性：在区别的同时性中，它即其此种规定性。就其否定形态说，同时此即事物形象的非存在。它的非存在不是它：这便又有其与“是”的对立面——“不是”的相关性出现。但“是”或“不是”的能动性总是指向“什么”，从而事物的存在与是或不是的相关性，既包含前此所论“事物”的存在及非存在“是”或“不是”什么的环节在内，同时也是常识与哲学从而开始的认识论起点——事物形象存在之为一事实整体是什么或不是什么的实在性。

我们为什么要将事物的存在变换成事物的直接性——事物形象的存在？

因为不仅事物形象的内在之理的在与否包含于此在的“是什么”或“是”及“不是什么”或“不是”之中，而且事物形象与其内在之理的统一——事物的在与否，同样也包含于其中。事物形象的存在，是个最初对我们显现着的感官确定性，“是”或“不是”必须要以事物形象的存在为原始主体。此即常识与哲学一向所以而开始的认识论起点，亦即还未确定其“是”或“不是”的“它存在”。

在这个前提下，事物形象的存在与其是或不是的自身规定，不容混同，既相区别又相联系。此即存在——有与是的区别与联系。其中，肯定即否定，非存在可一之于存在而为其固有自在性，“不是”亦可一之于“是”而为其固有自在性——“不是”的内涵要以“是”的内涵为逻辑基础。

在此相关性中：虽然事物的存在意味着“它是……”，它即其这一自身规定能动性——“是”，但此二者是一个区别同一性，而非“它是它”的无区别同一性。

虽然说“事物的存在”是“是”的一部分，但“存在”加上“是”并不是一个同质的齐一性，二者是一既相联系又相中断的有区别的整体性。反过来说也是如此。

这样一个有区别的整体性，同时便一分为二，复归于事物形象的存在与是，亦即有与是的区别同一性。

这就是说，存在与是必须各有其自身的内涵逻辑内容。说“存在是……”是有意义的，但谁能够说明非重复性的“存在存在……”的语义是什么呢？

现在，当我们说“事物形象的存在是什么”时，便有二重意义：一是说存在本身是什么，二是说“事物的存在”作为整个事实是什么。前者是事物即事物形象的存在之道，形而上道的初始认识论环节；后者是此道的逻辑发展——常识与哲学一向从而开始的认识论起点。

在这起点上，常识与哲学不但忽略了形而上道的初始认识论环节，走向事物与其存在相混同的道路，而且它还忽视了有与是的相关性问题，走向有与是的混同。这在西方哲学的发展中表现得特别明显。西方哲学一贯将“是什么”分为两个部分：是为存在或有；什么为认知前者的规定性，界说存在或是。这实质上是将事物存在自身规定的能动性——是，主体化为哲学的对



象了。西方实体主义哲学，在使其自身等同于全部形而上学的前提下，又使这与存在相混同的纯是混同于本原性是，而以此为形而上学的终极对象。这便出现了绝对本质的存在与本原性是的混同。这些混同都与不明存在内涵与是之内涵相联系。

## 2. 问题的回答。

在常识与哲学从而开始的认识论起点上，“事物形象的存在是什么”就是“事物形象的存在”这一整体事实是什么的实在性。在它之中有关“存在本身是什么”的实在性，常识与哲学迄今为止是从未触及的。但它却包含二者于自身之中。

既然在这“事物形象的存在是什么”的实在性中，“是什么”是“事物形象之存在”的自身规定性，而“是”正好是这种自身规定性的自身规定能动性，那么，可以说这便是“是”的内涵，也是存在与是的相关性。但是，“事物形象之存在”的自身规定能动性是多种多样的，“是”的形式只是其中一种。而且，“事物形象存在”的自身规定能动性本身还是一个有待阐明的问题。所以，它并未真正触及“是”的内涵逻辑内容。

说“是”的内涵逻辑内容问题，也是常识与哲学终生不知其然的问题，人们可能会反对说，现代西方分析哲学就特别重视这个问题，它将“是”的逻辑内容界说为相等和属性。对此，我们认为，诚然，事物及其存在与其界说相等，但这二者相等，并不等于说“它们是相等”那个“是”之能动性的内涵逻辑内容。

诚然，事物形象与其属性有同一性，但这也不等于说“事物形象是具属性”的那个“是”之能动性的内涵逻辑内容。这就是说，将“是”的内涵逻辑内容界说为相等和属性，仍不得要领，不知其所以然。要知其所以然，须从“事物形象之存在”的自身规定能动性研究起。

事物形象的存在，无论在其时间之流中还是在其空间布局上，本身都对我们洋溢着不同视角上的动态情状：

从时间之流看，与其动变性的相关性，是它的一种时间之流动态情状；从空间布局看，它之为这事物与那事物形象的相关性，对我们放射着空间布局动态情状。

时间空间动态情状的统一共在系统或结构的属质统一性，便指向事物的形象的存在与其原初自身内部的空间性动态情状。例如：说存在着的“桃花笑春风”，这说的是它原初自身内部的整个空间性动态情状；说“存在着的桃花是存在着的植物”，这说的是它原初自身内部表与里相关性的空间性动态情状；说“存在着的桃花是粉红的”，这说的是它原初自身内部整体与部分相关性的空间性动态情状；说“这株桃花的一枝高于另一枝”，这说的是其不同部分相关性的空间性情状。就它自身说，事物形象与存在、存在与其内涵等相关性，都直接就是它原初自身内部不同部分的相关性空间性动态情状。所有这一切统称事物形象存在的原初自身内部空间性动态情状。它在其系统或结构中，便又既是其时间之流动变情状，而有其动变性，也是其空间布局动态情状而有其所在性。这个统一性，便是事物之存在的原初自身内部空间性动态情状的变换性。

在这变换性中，所有一般动态情状的共相，无论是空间性的还是时间性的，便都是事物形象存在与其一切自身区别的相关能动性，是事物形象存在的自身规定能动性。正是这能动性，使事物形象存在的一切自身区别性转化为事物形象存在的自身规定性。

但事物形象存在的自身规定能动性，在其自身变换中基本上表现为四态：

区别同一性相关态能动性；介词、连词相关态能动性；自动或被动相关态能动性；动宾相关态能动性。

四态分别展示为区别同一性相关态的主谓关系语句；介词、连词相关态的主谓关系语句；自动或被动相关态的主谓关系语句；动宾相关态的主谓关系语句。

凡属事物形象存在的区别同一性相关态能动性，都归结为“是”的能动性，因而它也是系动词相关态能动性。“是”的逻辑内涵为前者，“不是”的逻辑内含为前者的否定，它指向存在着的事物形象在其区别同一相关态能动性中的自身规定性的对立物。

区别同一性即对立统一，因此“是”的内涵可以简化为：事物形象存在趋向其对立统一自身的规定性的固有动态。而“不是”的内涵则是：事物形象存在排除其对立统一自身规定性之对立物的固有动态。

所以，事物形象的存在不能直接等同于“是”，后者是在展示它自身规定性的区别同一性相关态能动性。这便是有与是的区别与联系。就其否定形态说，便是非存在与不是的区别与联系——非存在一定得是有的一个否定性——“不是”，但非存在却不能与不是相混同。

对传统实体主义哲学说，这纯是的内涵，便最终转化为本原性是的内涵——绝对本质趋向于其无确定规定的对立统一自身规定性的固有动态。因此，一般有与是的区别与联系，也最终转化为本原性存在与本原性是的区别与联系及其绝对的否定性。

有与是的区别与联系本身，便是一种事物存在趋向于是之能动性的对立统一自身规定性，这便是有与是的对立统一；就是的否定形态说，便是有与不是的对立统一，而为其自身的固有自在性。

### 3. 有与是的对立统一。

有，便是事物形象的存在，因而有与是的对立统一，便是事物的存在与是的对立统一。

就“是”而言，前此所论也不是它的实际定在，而是它之所以是它的内在之理，是扬弃实际性是在内的联系与区别统一性主谓两端的中介之道。但此道的自身展现，即为实际性是。事物形象的存在与是的对立统一，亦即它与此中介之道自身展现的对立统一。

这个对立统一的逻辑内容是：事物形象存在与其内涵的相关性动态情状，是区别同一性相关态，必须以是为中介去实现这种相关性：它们即此中介能动性。

事物形象存在也是“事物形象的存在”这整体事实，它的一切动态情状剩余的相关性，在其区别同一性相关态中，同样必须以是为中介去实现这些相关性：它们也即此中介能动性。

这两个对立统一性的统一共在系统或结构的属质统一性，便是事物的存在与联系其区别统一性主谓两端的中介之道自身显现——实际性是一般的对立统一性本身。它在是其系统或结构中，既是前一对立统一性，也是后一对立统一性。这可一之于：事物形象存在一切动态情状相关性，在其区别同一性态中，即是“联系区别同一性主谓两端中介之道的自身显现——实际性是

对立统一性。”

使事物形象存在的联系其他区别同一性主谓两端的中介之道，只止步于事物形象存在广深或纵横二维的变易时间之流上，此为非实体主义哲学的联系区别同一性主谓两端的中介之道。

扬弃事物形象存在这一变易时间之流为一绝对本质的存在，使事物形象存在的上述中介之道转化为有关此绝对本质存在的联系其区别同一性主谓两端的本原性中介之道。（例如说“绝对本质存在是事物形象存在之‘是’的中介之道”，或说“绝对本质存在是一之‘是’的中介之道”等等）此为传统实体主义哲学的联系区别同一性主谓两端的中介之道，它必以此本原性中介之道为其固有自在性。

事物形象存在的联系其区别同一性主谓两端的中介之道，无论是非实体主义的还是实体主义的，它与其所是——区别同一性相关态的自身规定性的统一，便是事物形象存在的所是之道。所以，有与是的对立统一，便最终归结为事物形象存在的所是之道。

### 三、事物形象存在的所是之道

事物形象存在的所是之道就是形而上道的基本规定性。此道，基本上一分为二，是其两个不同环节的统一：

一为事物形象的存在之道，就其否定形态说，是事物形象的非存在之道。现在，这个非存在所是之道，除了事物形象在其有无交易时间之流中的非存在之道以外，还要加上它在其空间布局变换之流中的“此非彼”的非存在之道。

二为常识和哲学一向所从而开始的认识论起点——“事物形象的存在”之为一整个事实是什么的所是之道。正是在形而上道基础规定性的这个环节中，它必以事物形象的存在为前提，从不同视角和深度展示事物形象本身是什么的规定性。例如说：“人是有理性的动物”，是必以“人的存在”为前提的，这实等于说在区别同一性中，人作为其存在是有理性的动物，而涉及了

“人的存在”这一整个事实。

这两个事物形象存在的所是之道，作为形而上道基础规定性的两个基本环节，在其相交点上，是一个互在对方之中的系统或结构。就其属质统一性说，便是事物形象存在的所是之道本身。它在是其系统或结构中，既是事物存在的所是之道，也是“事物的存在”之为一整个事实的所是之道。

所以，事物形象存在的所是之道，是它的系统或结构，而且是包含了此道的一切不同环节的。

非实体主义哲学认为，事物形象存在的所是之道，只不过是横纵或广深二维上的一切宏观事物同为事物存在的一个所是之道，没有凌驾于此道之上的一个更高所是之道。

传统实体主义哲学认为，事物存在的所是之道不仅如此。它必须还原为凌驾自身之上的一个绝对本质存在的所是之道。传统实体主义哲学的“事物存在的所是之道”是以此为其固有自在基础的。

哲学的发展开始于实体主义哲学。它在西方的失败却正由于在事物与存在、存在与是相混同或至少不加识别的前提下，使绝对本质与其本原性存在、本原性存在与是相混同，而不知其内涵逻辑内容及其相关性。在西方哲学那里，真正进入绝对本质领域的，是爱利亚学派。它实质上是将绝对本质一下子设定为与变化无常的事物形象相区别、相对立的存在。说存在为真实，非存在为虚妄。并且存在只是一，不是多，是这样一个不变性。但在实际上，这所谓“存在”必须是与其相区别的“绝对本质”的“存在”（本原性存在），它不能直接等同于绝对本质，更不能直接等同于其规定能动性——是（本原性是）。在这种混同的情况下，势必要淹没了“绝对本质或本体”的词语所指的客观性以及这客观性与其存在及本原性是之相关性逻辑内容的研究。据此研究我们便可看到，实质上，爱利亚学派所说不动的存在是：

它是绝对本质的存在。绝对本质的存在是绝对本质作为元一的零上数量规定。

绝对本质作为元一，在其零上量性规定中，是均匀分布。这便势必是一个与事物形象的存在完全相脱离的、不可知的绝对本质存在。此为爱利亚学派所谓“存在”的真意。而规定它作为绝对本质存在的双重

“是什么”之“是”，则是它本原性区别同一性态的自身规定能动性，它既不能直接等同于绝对本质，也不能直接等同于其存在。

诚然，后来黑格尔使这个不动的存在活动起来了。但他实质上在这个本原性存在与事物形象之存在（非本原性存在）的区别同一性中，直接设定了它显现后者的活动性。诚然，这种设定有必然性；在于非本原性存在有区别同一性的本原性存在，便必然同时有此活动性。但问题是：就本原性存在自身而言，它到底何以能有此活动性？根据是什么？黑格尔对此没有涉及。使绝对本质与其存在、本原性存在与本原性是相混同或至少不加识别，因而对它们在其内涵中的相关性缺乏分析和考察的哲学背景，对黑格尔的辩证哲学体系说，仍是存在的。黑格尔及其他实体主义哲学家从来没有想到，使爱利亚学派那个不动的本原性存在活动起来的内在根据在于：

绝对本质是本原性属质统一性，它不能混同于其本原性存在：它的存在，只是它作为元一零上量性规定。它在其零上量性规定中，它及其能动性，永远是一个非均匀分布的存在性。于是，绝对本质与其存在，便在其区别与联系中，永恒地是一个自身扩延能动性。

正是这自身扩延能动性，才显现为事物形象存在的时空世界动变性。这是绝对本质存在的所是之道。而本原性“是”正是绝对本质在其一系列自身区别统一性相关态中的自身规定能动性，它也不可直接等同于其存在。

西方的实体主义哲学，从来没有完成使事物形象存在的所是之道，归本于绝对本质的所是之道。它也从来没有完成此道的逻辑内容，从而陷入窘境。西方实体主义哲学的窘境，导致非实体主义哲学的产生和蓬勃发展。

在中国哲学中，由于古汉语没有动词“是”，它只隐蔽在区别同一性相关态的一定语句形式的背景之中（例如说X者Y也，或说X者Y之谓也），所以有与是区别与联系问题含而不露，没有公然形成二者的混同问题。而且，古汉语的特定语句表达形式中，事物形象与存在的相关性隐蔽于它的背景中，没有公然形成二者的混同问题。这一点，加上中国哲学使“绝对本质的存在”绝对化为“万物之理”或“道”的总体能动性，没有涉及其中不同环节及其相关性问题，便使中国实体哲学躲开了像西方实体主义那样的窘境。

实体主义哲学与非实体主义哲学的相互否定，不在于各道其是，而在于：

实体主义哲学否定非实体主义哲学的关键，在于能论证出绝对本质在其存在——零上量性规定中，只能是一个永恒非均匀性分布的自身扩延能动性的必然性。在这个前提下，完成其所谓绝对本质存在的所是之道的理论体系。

非实体主义哲学否定实体主义哲学的关键，在于能论证出绝对本质在其零上量性规定性中的非均匀性分布的自身扩延能动性的绝对不可能性，它只能是一个与事物的形象存在相脱离的，不动的绝对本质存在。在这个前提下，完成其所谓单纯事物形象存在的所是之道的理论体系。

由此观之，有与是的区别和联系问题，对这两个相互否定的哲学派别来说，都是非常重要的。

（原载《社会科学战线》1999年第1期）

## 对希腊文动词“einai”的理解<sup>①</sup>

王 路

最近几年，我明确主张，我们在哲学研究中不应该用“存在”，而应该用“是”来理解和翻译 to be 或 Sein。我认为，我们应该从理解西方的语言、理解西方的哲学本身、理解整个西方哲学史的发展过程出发，尽可能不受或少受中国的思想观念和文化背景的影响，尽可能消除由于不同语言的差异而造成的理解障碍，尽可能避免曲解或阉割西方哲学在 to be 或 Sein 这个问题上的思想及其发展。<sup>②</sup> 在具体的做法上，我还建议认真学习和研究卡恩（Kahn）的研究成果。不论我的观点是不是被人们接受，<sup>③</sup> 我的这项建议似乎还是引起了不小兴趣，因为学界一些师友多次向我询问卡恩的研究结果，也有人登门索要，还有人希望我能够把它翻译出来。所以我觉得，比较详细地介绍一下

---

① 本文得到中山大学逻辑和认知研究所资助，特此致谢。

② 参见王路：《是之研究述评》，《哲学动态》1999年第6期；《“是”、“是者”、“此是”与“真”——理解海德格尔》，《哲学研究》1998年第6期；《“是”、“所是”、“是其所是”、“所是者”——关于亚里士多德〈形而上学〉中几个术语的翻译》，《哲学译丛》2000年第2期；《巴门尼德思想研究》，《哲学门》2000年第1期，湖北教育出版社。

③ 关于和我一致的观点，参见江子嵩、王太庆：《关于“存在”和“是”》，复旦大学学报（社会科学版）2000年第1期。



卡恩的主要思想，对国内学界大概是有意义的。<sup>①</sup>

卡恩从 20 世纪 60 年代开始对古希腊文“是”这个动词进行研究。他的最初成果以论文的形式发表于 60 年代下半叶，题目是《“是”这个希腊文动词和是这个概念》。<sup>②</sup> 在这篇论文中，他发表了自己关于希腊文中“是”这个词的研究成果，认为这个词主要有三种用法：系词用法、存在用法和断真用法。他认为，在这三种用法中，系词用法是最主要的用法。后来他在此基础上又进行了多年深入细致的研究，于 1973 年发表了长达将近 500 页的专著《古希腊文中“是”这个动词》。<sup>③</sup> 在这部著作中，卡恩以荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》为主要材料，也从荷马以后的希腊文献（包括古典散文和诗）中选择了一些例句；他以哈里斯（Z. S. Harris）的转换语法理论为基础，并且也应用了现代逻辑的理论。卡恩抛弃了传统的“系词—存在”的二分法，提出了自己关于 einai 这个词的区分方法。他认为，einai 这个动词的主要用法有两种：一种是系词用法，另一种是非系词用法；而在非系词用法中，主要又可以分为两种：一种是存在用法，另一种是断真用法。这样，卡恩就得出他的研究的重要结论：在古希腊文献中，einai 这个动词的用法主要有三种：第一，系词用法，简单地说，就是“N 是  $\Phi$ ”；第二，存在用法，这主要是 einai 这个动词移到句首，相当于英文的“there is...（“有……”或“存在……”）；第二，断真用法，比如“……（这）是真的”。

---

① 应该指出，卡恩的著作问世后，在西方哲学界受到高度重视和赞扬。有书评说，自亚里士多德以来，“是”这个问题一直是西方哲学传统中的核心问题，但是“结合语文学、语言学理论和哲学分析来讨论是这个动词，这样的企图一直少得令人惊奇，而全面系统的讨论迄今根本就没有”，因此，卡恩的书是“非常需要的”，是“一部任何哲学家都绝不能忽视的书”。也许人们甚至可以不无公正地说，由于卡恩提供了新的洞见，因而帮助人们认识到，“以前关于希腊文动词‘是’的讨论都是令人不能满意的”（Kerferd, G. B., *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 58 No. 1, 1975）。依据卡恩的思想，人们研究古希腊哲学已有不少新的解释，比如 Munitz, M. K., *Existence and Logic*. New York: New York University Press, 1974; Mourelatos, A. P. D., *The Route of Parmenides*. New Haven Yale University Press, 1970; Tugendhat, E., “Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage,” in *Ernst Tugendhat Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992; Williams, G. J. F., *What is Existence?* London: Clarendon Press, 1981, 等等。

② Kahn, C. H., “The Greek Verb ‘to be’ and the Concept of Being”, in *Foundations of Language* 2 (1996), pp. 245 – 265.

③ Kahn, C. H., *The Verb “be” in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973.

卡恩认为，在希腊文中，einai 表现为最普遍的动词。而在 einai 的这三种用法中，上述第一种用法，即系词用法，乃是最普遍的用法。根据他的研究统计，在《伊利亚特》前 12 卷中，在“einai”这个动词出现的情况中，系词的比例至少是 80%，也许是 85% 以上；名词系词，即带有一个名词、形容词、代词或分词作谓词，至少在 65% 以上。卡恩认为，“这些事实证明我们关于系词构造的说明是有理由的，即纯粹从量的角度说，einai 的主要用法是系词构造”<sup>①</sup>。他还具体地比较了系词用法和存在用法，他指出，在荷马史诗中，系词构造不仅出现在这个动词的每一种形式中，而且它比存在用法或组合的非系词用法频繁得多。在《伊利亚特》前 12 卷中，einai 的系词构造是 451 个，其他例子是 111 个（其中 19 个是混合的系词用法）。在这个动词出现的 562 处中，明确的存在用法几乎不超过 45 次或 55 次，即大约十分之一。存在用法在后来吕西阿斯（Lysias）和色诺芬（Xenophon）的著作中取样是可比的（大约 7%，9%，8%，13%）。

在关于 einai 的问题上，系词用法乃是人们都承认的，至少一般来说是这样。问题比较多的乃是关于存在用法的问题。因此在下面的介绍中，我们简单介绍卡恩关于 einai 的系词用法的论述，而比较多地介绍他关于 einai 的存在用法的论述。关于断真用法<sup>②</sup>，我们不予介绍；卡恩关于 einai 这个词的整体看法和论证，<sup>③</sup> 我们也不予介绍。

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 87 页。

② 在卡恩选用的例子中，断真用法不超过 2%。与系词用法和存在用法相比，断真用法是一种比较独特的用法，而且也具有独特的语法形式。这样的句子的构造是：带有 einai 的从句加在一个带有以比较结构表达的从句，这种比较结构的一般形式是：“事物是如你所说”。所谓断真（veridical），是指对于这样的句子，在某些段落，“是”（einai）可以被译为“是真的”，“是如此这样的”或“是这种情况”。

③ 卡恩不仅分别论述了 einai 的三种用法，而且在这些分析和研究的基础上，他还提出了自己关于 einai 这个词的含义的基本看法。他指出，从他的分析可以看出，传统的看法，即“是”这个词主要有系词和存在两种含义，是错误的。此外，从这种观点引申出来的假定，即存在用法是原初的和更古老的，系词用法是次要的和派生的，也是错误的。他认为，从希腊文的用法可以看出，einai 的主要用法是三种，即系词、存在和断真。这三种用法构成了 einai 这个词的一个统一的体系，在这个体系中，系词构造是核心，是首要的，其他用法是从它派生出来的，是次要的。从 einai 的系词用法出发，也不难理解这个动词表达存在和真的用法，反之则会有问题。

## 一、系词用法

从分类的角度出发，卡恩把系词构造主要分为两类，一类是名词系词，另一类是表位系词。但是在古希腊文献中，*einai* 的系词用法非常多。除了非常明确的属于这两类情况的语言现象以外，还有其他许多不好明确地归属于这两类情况的语言现象。所以，卡恩以这两类语言现象为主线，根据与它们近似还是不近似，主要分析描述了以下情况：名词系词，副词系词，表位（地点）系词，系词的混合情况，系词的非人称构造情况，等等。名词系词是很大一类。它又可以分为以下几类情况：谓语是形容词（“她是很穷的”），谓语是名词（“你是神”），谓语是动词的分词形式（“他是在工作”），谓语是形容词和分词（“他是被谋杀了”），等等。这几类系词构造，说起来简单，分析起来非常复杂。它们实际上涵盖了“N 是  $\Phi$ ”这种形式的句子的主要情况。

在“N 是  $\Phi$ ”这种形式的句子中， $\Phi$  是形容词或名词的情况非常普遍，这一点是十分清楚的，也可以说是常识。 $\Phi$  是代词的情况虽然不多，但是我们也不难理解。产生问题的可能是  $\Phi$  是分词的情况。这是印欧语系语言的一种特征。比如，现在分词可以表示进行时，如“*He is writing a letter*” [“他（是）正在写信”]；过去分词可以表示被动态，如“*He is killed*” [他（是）被杀害了]。中文表达可以完全不要“是”，而印欧语言一般必须保留“是”这个系词。而且，在长期这样的使用中，许多分词已经变成形容词，而且也是当作形容词来用的。对于这样的用法，稍微懂一些印欧语言的人，一般没有理解方面的问题。

表位系词主要是指以下两类：

地点副词：一个系词加上一个地点副词：“我（是）在这里”（*I am here*）。

地点介词短语：一个系词加上一个表示地点的介词短语：“我（是）在屋

里”(I am in the room)。<sup>①</sup>

卡恩非常强调表位系词的情况。他批评语言学家过去一方面忽略了这类系词与名词系词在句法方面的类似，另一方面也没有对它们进行系统的区别。他对这类系词进行了详细的讨论。

卡恩认为，尽管名词系词和表位系词之间的类似性是不可否认的，但是它们之间的区别同样重要。以英语为例，比如“彼得是一个士兵”或“彼得是聪明的”这一类句子与“彼得是在这里”或“彼得是在屋里”这一类句子之间有一种重要的形式区别。在前一种情况，即名词系词的用法，“是”这个动词只能由其他非常小的一部分动词替代，比如“变为”（成为）、“被看作”、“被称为”，也许还有“看上去”等等。而在后一种情况，“是”几乎可以被任何动词所替代，比如：看书、工作、玩、睡觉、逝世、跑、跳、坐，等等，比如“彼得在屋里看书”。

在对表位系词进行说明的时候，卡恩也承认，像“这里”和“那里”这样的副词的意义是相对于说话者和听话者的地位隐含地给定的，除了这样的副词的限定情况以外，没有什么表位副词的绝对用法可言。即使像“远”和“近”这样的副词的意义也要涉及语境和说话者的位置。比如下面的例子：“他们的船队离我们最远，而且是一点也不近”。在卡恩看来，地点副词和地点介词短语只有表面的区别，因此他并不详细区别这两种情况，而是把它们都称为表位系词。他认为，具有表位构造形式的句子的作用在于表明主语位置，他称这样的例子为“纯粹的”。根据他的研究考察，在《伊利亚特》1-12卷里 einai 这个动词 256 次出现的地方，他只数出大约 40 个这样的例子，约占 8%，而且只有 5 个例子是第三人称现在时陈述式，所以，这样纯粹的表位构造的例子是“相对少见的”<sup>②</sup>。

在表位系词的分类下，卡恩谈到表位系词的“准表位用法”。所谓准表位用法有两个主要特征：其一，句子的形式与表位系词无法区别；其二，句子的意义主要不是表示地点，或者说不是专门表示地点。对于这种用法，卡恩

① 这里同样应该注意，中文可以省略“是”字，而英文不行；在中文里，前一个例子中的“在这里”也是一个介词短语，而在英文中，它是一个地点副词。

② Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 158 页。

又区别出三种情况。

第一种情况是表位的含蓄用法。这种用法的特征是：“地点的字面含义是恰当的，但是不构成表达式的本质力量。”<sup>①</sup> 通俗地说，一个句子含有地点表达，但主要不是表达地点。比如，“在我们这一边也有神”（或“神也在我们一边”）。“在我们一边”显然是表示地点位置，但是这不是这句话表达的主旨。此外，根据卡恩的考察和分析，这样的句子在希腊文中虽然仍然使用了“eisi”，但是不能用英文的系词来翻译，而需要一些更强的表达，比如“来自”、“属于”、“站在……一边”，等等。

第二种情况是表位的比喻用法。这种用法的特征是：“地点的字面含义不再是恰当的。”<sup>②</sup> 比如，“然而这里是一位想在其他所有人之上的先生”。“在……之上”显然是表达位置，但是在这个句子中，这个表达却不表示空间位置。

第三种情况是表位-存在用法。这种用法的特征是：“我们可以用英文的‘there is’（有）来表达这种构造。”<sup>③</sup> 比如，“大约在岩崖中间是一个模糊的岩洞”。这个句子是模仿希腊文的词序翻译的，在翻译中没有使用“有”（there is）这个表达。但是人们可以注意到其中所包含的关于存在的细微含义，因此也可以把它翻译为：“大约在岩崖中间有一个模糊的岩洞”。这就是一个表达存在的句子。

在我看来，从句法的角度说，系词的表位用法与名词用法确实没有什么太大的区别，因此过去语言学家，特别是语法学家，不详细区别这两类系词，不是没有道理的。从卡恩的分析和分类来看，表位用法和准表位用法主要都是从语义的角度区分出来的。在这种意义上说，纯粹的表位用法是容易理解的，因为它们有明确的表示地点、位置的副词和介词短语。准表位用法其实一般也不难理解，因为无论是引申的用法（第二种情况），还是表达次要的意思（第一种情况），其实都表达了位置或与位置相关的含义，即使不看实例，仅从对它们的特征的说明中也可以看出这一点。但是准表位用法的第三种情

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第159页。

② 同上。

③ 同上。

况似乎就不是那样容易理解了。因为仅从对这种用法的特征的说明我们还看不出位置或与位置有关的意思，只知道可以用“有”(there is)来表达它。根据我的理解，这里主要有两个问题。一个问题是，离开句法，仅从语义的角度区分语言的用法是有困难的。卡恩实际上也遇到了分类的困难。他承认，由于这些区别“主要依赖于句子在上下文中的意义，而不依赖于其句法形式，因此就有余地对特殊情况的分类发表极为不同的意见”<sup>①</sup>。另一个问题是，卡恩似乎主要是想强调准表位用法的特殊性，而这种特殊性主要表现为：在一些表达位置或与位置相关的情况，不能简单地用英文的系词来翻译希腊文的 einai。也就是说，他实际上是想说明，在与表达位置的用语联系在一起的时候，einai 这个词表达了更多的或更强的含义。表面上看，这三种情况所表达的含义是不同的，但是在我看来，卡恩主要还是想强调，准表位用法在某种程度上与“存在”的含义联系在一起。比如，在第一种情况的那个例子中，他认为人们“可能会察觉一种存在的细微含义”<sup>②</sup>，而在第三种情况，他干脆直接说可以用“有”来表达。特别是他把第三种情况专门作为一节来谈，而把前两种情况只分为一节的两段。可见他重视的是这种与“存在”相关的含义。这里的问题比较复杂，涉及对 einai 的存在用法的说明。如同卡恩的做法一样，我们把这个问题留到下一节去讨论。

## 二、存在用法

存在用法与系词用法的根本区别在于，“存在用法从一开始就是词典的或语义的概念，表示那些这个动词‘有自己的一种意义’的情况”<sup>③</sup>。确切地说，存在用法无法由句子的句法形式所确定，而是一种语义的或词典的含义，而系词用法是由句子的句法形式确定的。因此，分析 einai 的存在用法，或者说，分析 einai 这个词所表达的存在含义，不像分析系词用法那样明确和容

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第159页。

② 同上，第160页。

③ 同上，第228页。

易。这一点在前面谈到准表位用法的情况时就已经被涉及了。而到真正分析这种用法的时候，这个困难更是无法回避的。直观地说，这样一个概念究竟是什么？卡恩明确地说：

有一种由这个动词表达的基本的观念吗？就是说，可以用某种替代的表达在所有情况下替代它吗？我们不能以为，仅凭提供英语动词“存在”（to exist）或习惯用语“有”（there is）作为对存在用法的说明解释这样一种简单的权宜之计就提供了合适的回答。谁要是当真企图列出我们一般承认的存在用法，谁就会表明它们形成一个不同源的团体，其中有些例子是不能由“存在”或甚至由“有”来表达的。<sup>①</sup>

卡恩认为，在翻译存在用法的时候，一般可以用“有”（there is）这个词。但是，希腊文中 einai “这个动词的存在用法比英文中‘有’的用法更宽，更自由”<sup>②</sup>。他提出 einai 有四种不同的词典含义可以作讨论存在的出发点。第一种是生命含义：表示“是活的”，而不表示“是死的”。第二种是表位含义：表示是在这里、那里或在某个确切的地方，而不表示不是在这里、那里或某个确切的地方。第三种是持续含义：表示某种情况的出现，而不表示不出现，或者表示静态的持续的或继续保持一种状态，而不表示一种新情况或事件的定时出现。第四种是与代词联系在一起的含义：比如与“某（人，物）”或“没有（人，物）”这样的代词联系在一起。

卡恩认为，einai 表示存在的这四种不同含义之间有一种逻辑联系。第一种含义隐含其他三种含义，因为一个活着的人必然是某一个人，在某个地方，在某个时间；同样，第二种含义隐含三、四两种含义，因为在某处的东西自然是某种东西，而且如果表达了它的位置，那么就会表达为持续的或持久的。他指出：“希腊人的常识倾向于坚持认为，不在任何地方的东西根本就什么也不是。从希腊人的这种观点出发，表位观念似乎是由这个动词的每一种存在

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第230页。

② 同上，第232页。

用法隐含的，也就是说，只要出现其他不同含义，就隐含了表位观念。”<sup>①</sup> 这种分析看上去是有道理的，但是也不是没有问题。卡恩自己就承认，一个动词的一种情况可以逻辑地隐含一个观念，但是这并不意味着这个观念在这里最终被表达出来。一个词表达的东西和隐含的东西显然不是一回事。

为了便于讨论，卡恩又区别出以 einai 所表达的六类存在句。它们是：类 I：生命用法，类 II：混合用法，类 III：表位存在用法，类 IV：存在句算子用法，类 V：表面谓词用法，类 VI：严格存在用法。除类 VI 以外，类 I - V 的句子都可以在荷马的著作中看到。虽然在荷马的著作中看不到类 VI 的句子，但是卡恩认为这是一类传统哲学表达存在陈述的模式。所以他从荷马以后的希腊文献中选材补充了这一类。

实际上，这是卡恩为分析 einai 的存在用法而从语义和句法方面做的准备工作。区分出这四种不同含义，卡恩的目的主要是想指出，einai 这个词的存在用法是有歧义的，对此不可能给出或假定一个单一的固定的词典意义，对于这里的问题也不应该提出任何一般性的答案，相反，只能具体的例子具体分析。而区分出六种类型，卡恩主要是为了便于进行具体的分析，可以有一个着手点。这样，卡恩就可以根据一类一类的不同句型来探讨 einai 的存在用法的不同含义。虽然这六种分类本身也不是没有问题，而且卡恩在论述中也一起讨论了一些不属于它们的内容和句子类型<sup>②</sup>，但是句法方面的东西毕竟比语义方面的东西更具有规律性，更容易把握，由此也更容易达到一般性的结论。因此卡恩的论述是从这六类句子着手的。我认为，卡恩的这种思路和分析方法无疑是可行的。然而这种做法在某种程度上也恰恰说明，分析 einai 这个词的存在用法绝不是一件容易的事情。这一点，只要对照卡恩关于 einai 的系词用法的分析，显然是不难理解的。

下面我们介绍卡恩分析的这六类存在句。其中，类 III 与类 II 在句式上基本相同，都是可以用“有”表示的句子。不同之处在于类 III 说的是复数形

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 234 页。

② 例如，卡恩在探讨类 II - III 是时候，论述了所谓“所属构造”，对这样的系词表达，可以用“拥有”这种意义上的“有”来理解和翻译 einai，比如“我有三个女儿”。参见 Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 265—271 页。对于这样的情况，我们没有论述。



式，因而涉及量词，而类 II 说的是单数形式。为了简明，下面我们只介绍类 II，不介绍类 III，只介绍肯定句，不介绍否定句。此外，在对余下五类的介绍中，我们的着重点在类 II 和类 VI，因为在我看来，前者对我们理解“有”这类表达非常有帮助，后者则是我们今天哲学讨论中所说的最典型的存在句。

类 I 的句子形式是：人称名词 + einai + 时间副词。根据卡恩的分析，这类句子是绝对的 einai 的构造。在这样的句子中，einai 这个动词只带有表示时间和持续的副词，比如现在、仍然、总是，除此之外，它没有任何附加词或修饰词。它表达的意思是“是活的”或“活着”。但是，只有主语是人称名词的时候，einai 才表示“是活的”，而当主语是表示事件的名词时，einai 表示“出现”或“发生”。从卡恩的分析可以看出，这类句子的句法是清楚的，而语义就不是那样清楚了，因为它依赖于对 einai 的理解和解释（按照卡恩的解释，翻译也是一种理解，也是一种迂回解释）。

卡恩认为，这类句子需要人称主语，说明表示的是人或神，有时也会发现这类句子的扩展，产生一种文学的拟人效果，比如“特洛伊毁灭了，不再是了”。与这种句子形式最接近的是含有表位谓词的句子。在含有表位副词的句子中，对 einai 可以用“住”或“生活”这样的动词来翻译。比如“他们生活在西绪福斯”。字面上看，区别似乎不大。这里的不同之处仅仅在于时间副词与地点副词的差别，也就是说，从语法形式上看，都是 einai + 副词，而从语义方面看，一个表示时间，另一个表示地点。但是仅仅这一点不同就导致一个根本性的差别：一个是系词用法，另一个是存在用法。卡恩认为，用“是活的”和“住在某处”来理解和表达 einai 显然是不同的。它们之间的差异并不是因为它们表达的观念是不相容的，而是因为在 einai 的一种给定情况下，同时表达这两种观念是很难的或者是不可能的。因为一般来说，人们不可能在一个单一语境中，用单一个词同时对生与死和住在这里与住在那里。因此，在含有表位谓词如“这里”、“那里”的句子中，“einai 的生命含义有一种必不可免的弱化”<sup>①</sup>，就是说，它的生命含义变小了或趋于消失，让位于地点含义，因此成为系词。

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 244 页。

与做系词的“空洞的”或形式的作用相对照，在某种意义上说，einai 在一个类型 I 的句子中具有一个动词的完满的词典含义，这是因为：一方面，在一个具有“苏格拉底——在雅典”这种形式的句子中，系词“是”体现了这个空位的最小的或“模拟的”填充物，即这是一个常常可以省掉的动词，又是一个在没有其他动词的情况下我们自动重新构造起来的动词；另一方面，“住”或“生活”的插入并不是自动的，一个具有这种意义的词将是很难被省略的。更何况，如果没有表位短语而只有一个具有“苏格拉底——不再”或 (p. 245) “你的父母——仍然”这样形式的句子模式，我们一般就会没有理由在“是活的”这种意义上重新构造 einai。除非在上下文中有某种特殊的线索，否则就不会省略掉生命用法的 einai，因为它不会由听者重新构造起来。这个动词带有它自身独特的信息内容，就像这个语言中任何基础动词一样。

类 II 的句子形式是：einai 这个词在句首出现。卡恩认为，这类句子在荷马的著作中是 einai 最明显的存在用法，但是不能把它看作是最典型的或最独特的存在句。这类句子用英文来翻译就是“there is”，相应的自然的中文表达就是“有”。这类句子又可分为两类，IIA 和 IIB。IIA 是比较普遍的情况，在这类句子中，主语表示一个城市，一座山，一个岩洞或其他一些地理上的东西，比如“有一个城市，特利欧萨，一座险峻的山城/非常遥远在多沙的皮洛斯底部阿尔菲奥斯的近旁”；“有一个岩洞，又宽又深在河水的幽暗处/在高山遍布的特内多斯和因布罗斯之间”。在有些句子中，esti (einai 这个词的第三人称单数形式) 的位置不是在句首，而是后移了。比如“现在在坚固的墙上有一个边门……奥德塞命令高贵的牧猪人守卫它”。IIB 是不太普遍的情况，在这类句子中，主语是一个人，比如“过去有一个人，欧克诺，预言家波利多的儿子”。

直观上看，这类句子与一般的系词用法的句子不同。简单地说，一般的系词用法的句子形式是“NΦ 是”，而这类句子的形式是“是 NΦ”。既然认为这类句子表示存在，那么能不能说 einai 在句首的位置就是这个动词表示存在的句法形式？卡恩认为，einai 这个词在这些句子中的直觉价值和修饰力量是不容置疑的，但是它与确定的句法形式无关。根据转换语法分析，einai 在这些句子的基础结构中是系词。比如上述例子的基础句可以分析为“一个岩洞

是在高山遍布的特内多斯和因布罗斯之间的又宽又深的河水的幽暗之处”，也就是说，它可以是这个句子的存在转换。而这个句子显然是一个表位系词用法。因此用这种形式分析无法说清楚，*einai* 在这里所起的作用为什么比系词还多？这种比系词还要多的作用是如何形成的。换句话说，“我们无法说明，在什么形式条件下，系动词在这些句子中总是具有一种存在力量，而没有这些条件，它就不具有存在力量”<sup>①</sup>。

卡恩认为，从句法方面看，这类句子，尤其是 *IIA*，在 *esti* 这个动词后面常常跟着一个不定代词 *tiz*，这样，就由位居句首位置的 *esti* 和不定代词 *tiz* 引入一个表示一个城市、一条河、一座山、一个人等等的名词。这实际上是引入一个主体，因而断定了一个主体的存在。这样的表述具有一种修辞力量，它的作用是突出和强调所引入的东西。被引入的东西往往是这段叙述中以前所没有出现过的。好比我们在讲故事的时候总爱说：“很久很久以前，在遥远的地方，有一（个）……”但是他也提请人们注意，在他给出的例子中，*esti* 并不是总在句首，*tiz* 也不是在每一个例子中出现，因此，显然不能以 *esti* 的句首位置和 *tiz* 的出现作存在的句法标准。所以，在这类句子中，*esti* 的修辞力量是清楚的，而“它的句法作用是不太清楚的”<sup>②</sup>。卡恩指出，英文 *there is* 乃是一种固定的表达，意思是“存在”（中文翻译为“有”），但是希腊文中 *esti* 这个动词的存在力量不依赖于这种形式结构。在他看来，这里触及印欧语言中关于“是”这个动词的最根本的问题，即“是的系词用法和存在用法之间的基础联系”<sup>③</sup>。卡恩对此进行了简要的说明：

系动词的首要作用是肯定（如同它的否定作用就是否定）一个给定的谓语属于一个给定的主语，或者用不太符合亚里士多德的方式表达，肯定一个给定的主词以某种方式得到说明。这样一个系动词能够有第二种作用，就是肯定、表现或引入主语本身。这是我们必须认识到并且试图理解的关于印欧语言动词的一个事实。首先，这第二种作用基于这个

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 251 页。

② 同上，第 249 页。

③ 同上，第 252 页。

动词作为表位系词的用法。作为基本的表位句的系词，einai 这个动词带有关于肯定或陈述真的标记，即它肯定或陈述某一个别主体，比如一个人或一个城市，坐落在某个特定的地方。但是在几乎相同的句子中，上下文稍有不同，同样是这个动词却能够肯定或表现主语本身坐落在那个地方。在这样一种情况下，这个动词并没有停止起表位系词的作用，但是除此之外，它把主语引入这段叙述之中或引入这段话中。正是这种引入其主语的修饰力量，而不是任何固定的句法形式，常常与这个动词的存在力量联系起来（与此相应，也诱惑我们用“有”来翻译它）。但是，由于这个动词的作用是把其主语引入上下文，因此它自然很容易出现在这个主语之前，这样就移到了句首。

这段话比较长，但是意思并不复杂。它表明，同一个表位系词句子可以有两种表达形式。一种是一般常见的形式，比如“一个人是在门边”。另一种是稍有改动的形式，这就是系动词出现在句首，比如“有一个人在门边”（或“门边有一个人”，而它的字面意思乃是“是一个人在门边”）。在前一个句子中，动词起系词作用，通过它，引入谓词，从而谓语与主语发生联系，使主语得到某种表述。而在后一个句子中，动词仍然起系词作用，谓语还是通过它而与主语发生联系，因而主语得到说明，不同的是，先说出动词，后说出主语。也就是说，这个动词直接引入的不是谓语，而是主语。这种形式实际上表达出对主语的一种修饰，这种修饰是对主语的强调，因此它具有一种表示存在的力量。

这里值得注意的是卡恩强调这种表达存在的用法基于表位系词的用法。我想，这一点是很重要的，否则，他的说明是站不住脚的。因为虽然上述例子可以把系词前移，但是显然并非所有情况都可以这样。比如“人是动物”，这个句子是标准的名词系词用法。如果把动词前移，那么“有人动物”（或者无论我们翻译为“是人动物”还是翻译为“存在人动物”）肯定不是合适的表达。也就是说，einai 这个动词并不是在任何句子中都可以前移的。根据卡恩的分析，它的存在用法基于表位系词的用法，这就说明它在表位系词的句子中是可以前移的。实际上，卡恩给出的绝大部分表示存在用法的例子都是

表位系词用法。因此在这类句子中，*einai* 这个动词起两个作用，一个是系词作用，一个是表示存在。所以这类句子是 *einai* 这个动词这两种作用的混合情况。既然它的句法形式仍然是系词，因此位置前移仅仅是一种修辞手段，目的是产生一种强调的力量，而这种强调就是断定或表示存在。所以，“这个动词这种引入主语或断定存在的作用是与表位系词最自然地结合在一起的”<sup>①</sup>。

从卡恩的分析可以看出，在希腊文中，*einai* 这个动词在句首的位置是非常奇特的，它含有一种修辞作用，从而可以说明这个动词的存在含义。但是我们绝不能以为可以把这一点看作是评价存在用法的一种句法标准。正像卡恩指出的那样，在古希腊文中，词序非常灵活，对上下文中对比、强调、重复等等这样的修辞特征非常敏感，因此“很难相信，仅仅改变动词的位置就能够起到规范地标志出一种（在以转换语法规定的意义上）独特的句子类型的作用。实际上，甚至在荷马的著作中，我们也发现 *einai* 这个动词出现在一些句首位置而没有存在力量。在希腊晚期，系词在句首更为常见，而只有少数情况，这种位置才与这个动词的存在价值相关联”<sup>②</sup>。

虽然 *einai* 这个动词出现在句首并不一定就表示存在，但是我们从卡恩给出的例句确实看到，在许多情况下，*einai* 出现在句首无疑是表示存在的，而且在这样的句子中，它除了引入主语以外，确实还与表达位置的短语相联系。此外，在有些情况下，在句首出现的不是 *einai*，而是表达位置的短语。这样的句子的核心句法形式是系词用法，但是表达的仍然可以说是存在。因此，也可以说，在表达存在的句子中，*einai* 这个动词要么在句首，引入主语，要么不在句首，跟在表位短语后面，引入主语。对于这一类句子，卡恩认为，*einai* 这个动词和地点短语为了引入主语而在前，若地点词在前，动词不太显著，可以由系词来翻译。如果动词在前，它似乎带有整个句子的力量，这样就体现了它的引入存在的作用。“因此可以说，类 II 中与系词 *einai* 不同的存在动词的出现乃是作为一种特殊的情况产生的，而更普遍的情况是：用系词（特别是表位）句作为一种手段来识别一个不熟悉的主体，并把它引入叙述

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 252 页。

② 同上，第 255 页。

之中。”<sup>①</sup>

在卡恩关于类II的分析说明中，还有一点需要我们注意，这就是不定代词tiz。如前所述，它不是一个表示存在的标准句法形式，因为它不是在所有这样的句子中都出现，而且也不是凡含有它的句子都表示存在。但是它在卡恩给出的大部分例子中都是出现的。这就说明，它对于表示存在也有一定的作用。我们应该考虑：如果说这不是从句法方面提供的作用，那么这是什么作用呢？

tiz是不定代词，它通常引出一个一般名词，也就是说，它的后面通常要跟一个通名或类名，比如一个城市、一个山洞、一个人，等等。在卡恩给出的例子中，几乎对每一个这样的类名都要有描述说明。比如，“有一个人，欧克诺，预言家波利多的儿子”。在这个句子中，“有一个人”包含了表示存在的系词einai和不定代词tiz，还有由tiz所引导的通名“人”。后面的表达，即“欧克诺，预言家波利多的儿子”，都是对“人”的修饰说明。这种语法现象值得注意，它表明，einai这个系词这种前移的用法，无论是在句首还是不在句首，当它表示存在时，它的后面跟的往往是一个类名，而不是一个专名。虽然卡恩没有说这是绝对的现象，但是这显然是比较普遍的现象。这一点是非常重要的。它涉及“存在”这个词所修饰的究竟是个体还是概念的问题。关于这一点，我们在后面还会详细谈到。

类IV的句子形式是：(ouk) einai + oz (tiz) + 关系从句，即（不）是 + 不定代词 + 关系从句。具体一些说，这类句子表达的是：“（没）有一个（些）人，他（们）……”比如，“现在没有一个人（他）能够逃脱一死……”，“没有一个人（他）能够指引他们秩序井然”。在荷马的著作中，这类句子的形式通常是否定的、单称的和现在时陈述式，卡恩没有发现肯定式或复数形式的例子，但是他在后来的古典希腊文献中发现了这样的例子。比如：“有一个人，他将阻止你做这件事情”，“有一些人，他们说这个部落是塞西亚人”。

根据卡恩的分析，一般来说，这类句子的“存在动词是一个句子算子，

<sup>①</sup> Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第255页。

相关的关系从句是它的算域。这类句子的特征是，*einai* 只作存在算子出现，而在关系从句中不再作系词出现。我们从未或几乎很难发现一个希腊文句子字面上具有以下形式：‘存在一个 *x*，它是 *F*’，这里，动词首先作为存在算子出现，然后作为系词出现”<sup>①</sup>。他认为，可以把这类句子看作是类似于逻辑中的存在量词的模式，但是应该看到二者是有区别的。希腊文中这种存在表达的普通用法没有逻辑表达那么普遍，但是比逻辑表达更加灵活。它之所以灵活，乃是因为有情态和时态，而它之所以不那么普遍，乃是因为它非常典型地仅仅限于人称主语和部分所有格。因此，古希腊语中这类存在句实际上含有一个类量词，这个量词“限定了可能的非语言主体的类或其变元的‘值’，因此在任何给定的句子中，后者限定的范围不是整个宇宙，而是某种或某类确定的个体：要死的东西、特洛伊人、普里阿摩斯的儿子”<sup>②</sup>。

类型 V 的句子的形式是：“*einai*”的主语是抽象名词或动名词，也就是说，它的主语不是“人”或“城市”这样的普通名词，而是“叫喊”、“谋杀”或“捍卫”这样的动名词。这类句子与类 IV 有些相似，不同之处主要在于类 IV 断定的是主体，比如人或城市，而类 V 断定的是行动，我们可以把这样的行动看作是事件或情景，但它们不是人或物。

类型 VI 的句子的形式是：“(ouk) *eisi theoi*”，即“(不)是神”。

卡恩认为，这类句子乃是 *einai* 作为存在谓词的绝对用法。他认为，这种句子表达的是：“神(不)存在”。这种构造有时候被哲学家看作代表 *es-* 的根本的和原初的用法。卡恩承认他不能对整个印欧语言情况作判断，但是他说，“从希腊语的证据来判断，这种标准的观点似乎是基于对只是表面类似的句子类型的一种不充分的分析”<sup>③</sup>。

根据卡恩的考察，类型 VI 的最早的例子来自普罗泰格拉斯、麦利索斯和阿里斯脱芬，时间是公元前五世纪后半叶。好像这种类型几乎是作为一种技术新型产生的。因为在希罗多德 (Herodotus) 的著作中显然没有这种形式的例子。希罗多德是与智者派大约同期的人，他的语言在很大程度上不受智者

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 281 页。

② 同上, 第 282 页。

③ 同上, 第 297 页。

派或哲学的影响。对于这类句子，卡恩区别出以下三种：

VIA：主语是专名，或限定的单称词，比如“ouk esti Zeuz”（“没有宙斯”）。

VIB：主语是复数名词，比如“esti theoi”（“有神”）。

VIC：主语是全称单数词。比如：“ouk esti kentaupoz”（“没有半人半马兽”）。

正像卡恩指出的那样，VIC 实际上只是 VIB 的变种形式，因此这里的三类句子，除了单数与复数的区别外，真正的区别实际上只是专名与一般名词的区别。

这类存在句与荷马著作中的存在句的相同之处和区别是非常明显的。相同之处是它们都以动词 einai 引入一个名词。区别则在于：在荷马的著作中，存在句中的动词 einai 引入一个名词，名词后面总是还要跟着词组或从句，一般来说，这个名词表示一个非语言主体，而它后面跟着的词组和从句则描述了一定的条件，由此表明，这个非语言主体要符合这些条件。而在类型 VI 的句子中，einai 仅仅引入一个名词，后面不跟任何词组或从句。这表明，由 einai 引入的名词所表示的非语言主体不必符合任何条件。因此，“类型 VI 的独特性就在于这样的描述条件被省略了，这个动词用来提出仅仅以名字或类名所识别的这样的非语言主体”<sup>①</sup>。

卡恩认为，类型 VI 的句子是一种自然的表达，它表达了一类特定的批评疑惑，而这种疑惑最初是与神学思辨结合在一起产生的。在这种表达中，einai 表现为作存在谓词的绝对用法，它与正常的用法有某种相似和近似的方面，但是它只在技术性或者哲学散文中才变成固定的句子形式，正像“没有独角兽”或“电子存在”这样的句子在英语中很少出现在哲学课文以外的地方。这样的句子在非技术性的话语中，最初的、也许唯一自然的用法是在宗教或神话实体中，从宙斯到圣诞老人，它们的现实性被人这个团体的一些成员认真维护，而被另一些成员怀疑或否定。

以上是卡恩从句法方面和语言演变的角度对类型 VI 的大致说明。在这样

<sup>①</sup> Kahn, C. H., *The Verb “be” in Ancient Greek*, 第 301 页。



的基础上，卡恩又进行了语义或词典方面的说明。他认为，在上述六种句子类型中，只有类型 IV、V 和 VI 表现出 *einai* 的严格而专门的存在用法。因此他主要对这三类句子的动词进行了语义分析，但是他认为他的分析也适用于前三种类型。

卡恩认为，在类型 VI，主语是名词——指人或地点。在类型 V，主语是抽象的行为动词。在这两种情况下，都可以用 *there is*（有）来翻译 *esti*，但是意思又有区别。在前一种情况，可以用 *there is found*（发现）、*there is located*（坐落）或直接用 *exist*（存在）来翻译，而在后一种情况，可以用 *arise*（产生）、*occur*（出现）*take place*（发生）、*last*（持续）来翻译。这种区别是语义方面的，但是与句子中主语的句法范畴相联系。前一种情况主要是表达个体的存在，而后一种情况主要表达事件或状态的存在或出现。

对于这类句子，也可以用逻辑方法来分析，即从 *einai* 这个动词的语义作用来分析。卡恩认为，我们可以在一个句子区分出描述内容，还可以区分出它的语义成分。不严格地说，“一个句子的描述内容做了关于世界的某种表达；语义成分则关于这个描述内容和它所指的世界或它想描述的世界之间的关系做了某种表达。描述内容可能会具有无限多样性；但是语义成分总是二值的：肯定的和否定的，是和不是。在希腊文中，*esti* 使语义关系表现为最终得到的东西，也就是说，它使描述内容表现为在世界中出现；*ouk esti* 则否定这种表现”<sup>①</sup>。

卡恩这种关于描述内容和语义成分的区别显然是有道理的，但是他承认，这种区别只能适用于类型 IV 和类型 V，但是不适用于类型 VI。对类型 IV 和类型 V 的描述内容进行句法分析，往往可以得到一个句子做补充说明，比如“有一个人，他如何如何”，由于句子既有描述内容，又有语义成分，因此可以通过这种分析得到对句子含义和语义值的确定。但是对类型 VI 的描述内容进行句法分析，只能得到一个专名或通名，而且没有任何补充说明，比如“没有宙斯”，“有神”，这样就得不到一个句子做补充说明。那么，在这样的句子中，*einai* 的存在用法是由什么说明的呢？

---

<sup>①</sup> Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 310 页。

卡恩在说明过程中，对“神是”（*Gods are*）这样的句子做了四种区别。他认为，这样的句子可以表达出四种含义：

(1) 有某种东西，它是神（*There is something which is a god*）。

(2) 有神，它们是（这样或那样的东西）[*There are gods who are (something or other)*]。

(3) 这里、那里或某个地方有神（*There are gods here, there, or somewhere*）。

(4) 有神，它们……（*There are gods who...*）。

卡恩认为，第一种表达“似乎不可能是希腊文中的句子”<sup>①</sup>；第二种表达则“导致类型 II 的形式”<sup>②</sup>；第四种表达的“谓词完全没有确定”<sup>③</sup>；在这种四种表述中，只有（3）最自然。根据这样的解释，*einai* 表达为表位系词，我们可以“把类型 VI 这种存在句解释为表位存在，但是省略了或概括了位置说明。这样，‘有神’就会意味着‘这里、那里或某个地方有神’”<sup>④</sup>。

卡恩的结论是，在 VI 类型的句子中，*esti* 起纯语义算子的作用：它提出，而 *ouk esti* 拒绝提出一种特殊的非语言主体（为任何谓述）。类型 VI 有三种典型的特征：其一，这个动词在句法上独立于周围的句子和句子附属物；其二，句法上隐含着主词作为一阶名词；其三，提出主语的语义概括，即断定独立于任何限于某一特定时间、地点或环境的存在。正是这第三个特征才是类型 VI 作为普遍关于存在的陈述的唯一独特的特征。

### 三、我的几点看法

我研究和介绍卡恩的成果，主要的出发点是理解西方哲学，特别是形而上学，因此我把考虑的重点集中在卡恩阐述的三个方面，即 *einai* 三种主要用

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 317 页。

② 同上，第 317 页。

③ 同上，第 318 页。

④ 同上，第 317—318 页。

法上（重点只介绍“存在”用法）。在这三个方面的论述中，我认为有两点特别值得注意，一点是卡恩关于表位用法的分析，另一点是卡恩关于句法的分析和他对句法的强调。因此下面我主要从这两点出发，谈一谈我对卡恩的研究成果的认识。

卡恩区别出 *einai* 这个词有系词用法、存在用法和断真用法，但是在他的分析中，他最重视和最强调的是表位用法。表位用法是系词用法中的一种情况，但是这种情况不仅在系词用法中出现，而且也在存在用法中出现，卡恩的许多重要结论都是与这种用法有关的。

简单地说，*einai* 的表位用法属于系词用法，因为它具有与系词用法相同的明确的语法形式。但是，它又是系词用法中一种专门的用法，与其他系词用法（这些用法几乎都被卡恩称为名词用法）相区别。在对系词用法的论述中，表位用法主要表现为在谓语位置上出现的是地点副词或表示地点的介词短语，这种分析完全是词典的或语义的，当然也是有道理的，但是真要是说它有多么重要，似乎也并不是那样令人信服。但是如果我们看到卡恩分析论述 *einai* 的整个思想过程，我们就会发现表位用法的重要作用。

首先，虽然系词用法从量的角度来说 *einai* 这个词最主要的用法，但是能不能说系词用法就是 *einai* 这个词最原初的含义？*einai* 这个词毕竟有三种用法，因此人们自然可以问，*einai* 这个词最原初的含义是什么？不少人认为，*einai* 这个词最原初的含义是“存在”。但是卡恩反对这种观点。他指出，一般人们认为，原初的意义必须是具体的、可感觉的或特别生动的，然而比较语言学家承认，尽管“存在”是 *einai* 这个动词最容易查验的意义，但是“存在”这个概念“太抽象，太理性，无法当作这个动词的原初意义”<sup>①</sup>。从词义的具体和生动的角度说，在系词用法中，最合适的是生命用法，即“我是活的”，但是卡恩认为，在希腊文以外的同族动词中，似乎很难证明这个动词的生命含义，而在希腊文之内，没有明显的证据表明这种生命用法比其他用法更古老<sup>②</sup>，因此系词的生命用法也不是这个动词的最原初的含义。在这种情况

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 373 页。

② 同上，第 374 页。

下，卡恩提出要假定一种更一般的基本意义，生命用法本身可以是这种基本意义是一种特殊情况，反过来，从这种基本意义又可以得出系词构造。“这种自然的候选者就是很强的或简洁的地点用法，这里，动词被解释为系词，但同时具有一种存在力量：‘is present’，‘is on hand’，‘is there’。这就是在复合词 par-einai (to be by)、ap-einai (be present) 及其拉丁同族词 prae-sens, ab-sens 显示出来的用法”<sup>①</sup>。这样，卡恩就把 einai 这个词的表位用法解释为是最原初的意义。有了这样的解释，他很自然地认为，由于表位—存在用法本身是系词形式的，是由一个地点副词补充完成的，由于这种古典的表示活力的用法反过来可以被解释为省略的表示地点的词 (einai “我是活的”，字面意思是“我是在这里”，“我是在活动的东西中”，等等)，因此很自然把这种表位—存在用法作为解释整个 einai 用法系统的基础。这样，表位用法也成为他关于 einai 这个词的整个用法体系的基础。

其次，在卡恩对存在用法的说明中，表位用法起了非常重要的作用。在卡恩区别出来的六种存在用法中，类 II 是希腊文中典型的存在句，对这类句子的翻译也是典型的表示存在的句子，无论是英文，还是中文。但是这类句子的主要特征是 einai 这个动词前移至句首的位置。根据卡恩的分析，这样的表达方式具有一种强调的作用，具有一种修辞力量，它引入一个所要陈述的主体，比如一个人，一个山洞，一座城市，一条河，等等。值得注意的是，einai 这个动词前移至句首，因而具有一种强调作用，一种修饰力量，但是，由此并不一定就表示存在。从卡恩的分析来看，当 einai 这个动词出现在句首的时候，表示存在的句子一般都是表位系词构造，而不是名词系词构造，这样就说明，希腊文中表示存在的句子是与表位句联系在一起的，甚至可以说是由表位句演变来的。因此，表位用法对于存在用法的分析和说明是至关重要的。

第三，根据卡恩的分析，随着语言的发展，einai 这个词的表位用法得到了两种方式的发展，而这种发展都是与表位用法相关的。一种方式是表位动词以比喻的方式扩展为新词，从而产生一些非空间的用法，比如“发生”，

<sup>①</sup> Kahn, C. H., *The Verb “be” in Ancient Greek*, 第 375 页。

“处于困境之中”。另一种方式是，这种比喻的用法逐渐地有时候甚至完全消失了。比如前面关于荷马以后希腊文的表达方式，即类 VI 的分析，根据卡恩的分析，“神是”这样的句子的显著特点是对陈述的东西没有任何补充说明，而它最自然的意思应该是“神是在这里、那里或某个地方”，恰恰是省略了表位谓词。所以，在卡恩的分析中，表位用法对 *einai* 这个词在希腊语言的发展中起了十分重要的作用。他甚至认为，看到 *einai* 这个词这样的发展，人们可以想像一种情况：“表位动词类似地扩展为标准的带有谓述名词和形容词的系词用法。在这种情况下，我们看到地点含义完全消失了，而只保留了这个动词持续不断的静态 - 持久的方面。”<sup>①</sup>

从以上三点可以看出，表位用法在卡恩的分析中占有十分重要的地位。由此也可以看出，表位用法与 *einai* 这个词的含义密切相关。应该指出，虽然卡恩提出把表位用法作为 *einai* 这个词原初的意义，由此建立起他关于 *einai* 这个词诸种用法的整个体系，但是他最终也特别强调，如果声称表位构造或表位存在的观念构成了唯一的来源，由此可以得出 *einai* 这个词在荷马著作中的所有用法，或者构成了唯一的基本含义，而荷马著作中 *einai* 这个词的所有用法都基于这种基本含义，那么这是“完全没有证据的，而且也是没有道理的”<sup>②</sup>。这就说明，我们不应该把表位用法绝对化。此外，还应该看到，虽然卡恩的分析是有道理的，但是这并不是说它任何问题都没有。我觉得，在卡恩的分析中也有任意性的成分。比如，他认为 *einai* 的生命用法是存在用法，但是又认为这种用法“有时确实保留了表位 - 存在的用法”<sup>③</sup>，甚至认为遇到 *einai* 不带任何地点指示，表示“我是活的”的时候，可以把它理解为省略的表达，而省略了的就是意义丰富的位置表达。<sup>④</sup> 这样的解释显然至多只能让人觉得有道理，但是绝不能令人感到满意。这就说明，对 *einai* 这个词的表位用法的分析是非常复杂的事情。这种复杂性主要表现在它的含义是词典的，而对词典含义的分析只能是经验的。不是说这样的分析无法达到普遍或比较普

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 376 页。

② 同上，第 387 页。

③ 同上，第 379 页。

④ 同上，第 379 页。

遍的结论，但是，这样的分析要想达到普遍的结论是非常困难的，我们对这样的结论必须保持清醒的头脑。

在卡恩的分析中，句法分析始终占据了核心的地位。这一点，我们从他关于 einai 的系词用法、存在用法和断真用法的论述可以看得非常清楚。当然，句法分析很容易成为语言分析的基础，或者至少是一种方法，因此从句法出发进行这样的分析是很自然的事情。但是，像卡恩这样紧紧扣住句法进行分析，则是一个非常显著的特征。一般来说，他从具有一般性的句法形式出发，然后逐步扩展到比较特殊的句法形式，即使像存在用法的分析结果常常是词典的或语义的，但是分析的途径仍然是从句法出发。而且，这样的句法分析确实得出了非常重要的结果。

首先，einai 的系词用法及其相关的结论是非常重要的。其中最重要的结论就是，正像卡恩指出的那样，这种用法完全是根据句子的语法形式得出的，不需要语义或词典的分析。这一结论深刻地揭示了 einai 这个词的最显著的特征和含义。围绕这个结论，卡恩有许多证明，其中一个比较重要的证明是他在荷马著作中对 einai 这个词做的取样统计，另一个证明是他关于种种系词用法的具体分析。这些统计和分析都说明系词用法的这一特征。

其次，通过句法分析，卡恩揭示了 einai 这个词的存在用法的来源和演变，说明 einai 这个词的存在用法的句法形式是这个词前移至句首，在引入了所要陈述的主语之后，还有对这种主语的谓述说明，而这种说明主要是地点的说明，这样就产生了新的句法形式，有了一种强调的作用，因此表示存在。随着语言的发展，这种自然的表达逐渐演变成一种技术性的表达，成为一种专门的哲学或宗教的表达，这时，einai 这个词在句首的位置依然不变，但是对由它引入的主语的说明消失了。对于这样的句子形式，英文没有相应的翻译，而且这种颠倒的次序，即动词在前主语在后，使人感到奇怪，因此必须在前移至句首的“being”前面加上一个 there，它是一个“虚主语”或“模糊主语”<sup>①</sup>，这样就有了“there is”和“there are”这样的表示“存在”的固定表达。因此卡恩也特别强调指出，there 在句首位置的这种存在用法与 there 在

① 参见 Kahn, C. H., *The Verb “be” in Ancient Greek*, 第 30—32 页。

句中做表位副词的用法不是同一的，尽管从历史来看前者可能是从后者派生出来的。

第三，通过句法分析，卡恩揭示了 *einai* 这个词的断真用法与存在用法之间的一个区别，这就是：断真用法所断定的主语是一个句子，而存在用法断定的主语是一个词，而且一般来说，是一个通名。这个区别是非常重要的，一方面，它说明，真这个观念是与句子联系在一起的，而且，希腊人表达真的方式并不一定要用“真的”这个词；另一方面，它说明，存在这个观念一般来说是与一个通名相联系的，也就是说，存在这个概念所断定的一般是一个类概念，而不是一个个体概念。

虽然卡恩通过句法分析得出的结果还有不少，但是我认为以上结果是最重要的。这三个结果实际上也是印欧语言的三个非常基本和主要的特征，即使在今天，我们也可以非常清楚地看到它们。如果我们分析一下，甚至可以发现，系词用法和断真用法几乎没有什么太大的变化，唯一有变化的是存在用法。

在希腊文中没有一个专门表示“存在”的词，而是 *einai* 这个词有时候表示的意思是存在，甚至可以说，它的有些用法我们只能用“存在”或表示存在的词来翻译才合适。比如在法语口语中，人们常说：“*Est - ce qu' une telle chose existe?*”（有这样一个东西存在吗？）而在英语中，人们则说：“*Is there such a thing?*”（有这样一个东西吗？）这两句话表达不同，法语专门加了一个明确的专门表示存在的词“*existe*”，英语却没有，但是它们的意思却是一样的。然而不管怎样，它们毕竟还是含有与 *einai* 相应的词，即法语中的“*est*”，英语中的“*is*”。而在德语中，这样的表达是“*Gibt es solche Sache?*”，这里与 *einai* 相应的词是“*es gibt*”，也就是说，与 *einai* 这个词相应的“*ist*”也不见了。实际上，严格地说，与 *einai* 这个词的存在用法相应的英语表达是“*there is*”，法语表达是“*il y a*”，德语是“*es gibt*”。因此，只有英语还保留有着与 *einai* 相应的“*is*”。有人认为，法语和德语的这种习惯表达“似乎表明比英语更强地意识到存在命题与把性质赋予对象的命题之间的区别”<sup>①</sup>。不论这种看

---

① Williams, C. J. F., *What is Existence?* p. 3.

法是不是有道理，我们至少可以看出，现代的表达与古代的表达已经有了比较明显的差异。

也许，我们可以把英语的“there is”、法语的“il y a”和德语的“es gibt”看作是固定的表达，是与希腊文 einai 这个词的存在用法相应的表达。但是我们应该看到，随着语言的发展，人们还有一个专门的表示存在的词，这就是“exist”及其同源词。正像卡恩指出的那样，从词源上看，“exist”是从拉丁词 ex - sisto 导出的，意思是“step out, emerge”。拉丁动词中潜在的这个比喻与 einai 这个希腊表达式的直接意思是不相关的。einai 这个希腊动词的词体价值是 durative（持续的），而这个拉丁复合构成词的词体本质上是 punctual 和 emergent。因此，einai 使人想到持久、稳定和静止，而 exist 使人想到在产生事物的黑暗背景下释放出来的新颖之处的情況。根据卡恩的观点，我们可以说，尽管像 there is、il y a 或 es gibt 这样的表达与 einai 的存在用法的表达已经有了一些差异，但是它们与 einai 的存在用法仍然有相似的地方，我们还是可以用这些表达来翻译 einai 的存在用法。但是无论如何，我们不能用 exist 及其同源词来进行翻译。卡恩甚至认为，当代哲学家们关于存在的讨论都是基于中世纪和现代哲学中关于存在的讨论，尤其是关于“上帝存在吗？”和“如何证明上帝的存在”这些问题的系统处理。这种思辨的争论背景与希腊语中 einai 这个词的规范用法一般是不相关的。从现代“存在”的用法来看，einai 这个词的存在用法是用词不当。<sup>①</sup>但是他也承认，“为什么选 existence 来区别 to be 的存在价值，是一个历史问题，而且是一个未解决的历史问题”<sup>②</sup>。

从卡恩的分析和论述可以看出，希腊文 einai 的表达是非常丰富和多元的，因此对它的理解和分析也是非常复杂，若想得出非常确定的普遍的结论更是困难的。但是，作为中国学者，从我们本民族的语言、文化和思想出发来理解西方的东西，特别是这个 einai，还是可以得到一些有益的启示的。我们无疑应该非常重视并参考卡恩的研究结果，但是也不必把他的观点不加分

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 231 页。

② 同上，第 232 页。



析地全部拿来作为依据，更不必把他的每一个结论都当作定论，最主要的还是找出理解 *einai* 的主要线索来。我认为，在卡恩的众多分析和结论中，他的上述三个结论是最重要的，其中又以第一个结论最为重要。这不仅是因为其他两个结论都与这个结论有关，也因为它们都依赖于这个结论。因此，这个结论应该是我们理解 *einai* 这个词的重要线索和主要依据。

我强调这一点，乃是因为由此将会产生一个非常重要的结果，这就是我们对 *einai* 这个词的翻译也应该依据这一点。换句话说，*einai* 这个词的含义极其丰富，甚至可以说非常复杂，但是它最主要的用法却很简单，这就是系词用法。这种用法非常重要，体现了 *einai* 这个词的根本性质。对于这种重要性，卡恩有一段明确的说明：

系动词本身的作用是指示句子的“形式”，包括主语的人称和数量、时态，以及愿望、命令、条件和诸如此类的情态。这样，这个动词的功能联系——非常宽泛地说，它的“意义”——就与主—谓句的一般形式，而不是与任何特殊的内容联系起来。在比较松散但可理解的意义上说，系动词在最基础的用法中意味着：某种属性（性质、位置）属于某个主体。在疑问和模态用法中，系词指示这种相同的属于概念，只是不作为简单断定的对象或内容，而是处于特殊的修饰（可能、怀疑、愿望等等）之下。用元语言学的话说，这个基础的系词表示陈述一个主—谓句的真，而这些修饰的用法表示陈述一个主—谓句在各种不同的认识或意向模态下的真。……总而言之，我们可以说，系词作为限定动词指示整个句子——它的句子性——的句法形式，同时还陈述了它的真。<sup>①</sup>

对于这样一个用法非常简单，含义却非常丰富而复杂的词，如果我们能够找到一个相应的中文词，忠实地反映和传达出它的意思，当然是再理想不过的了。但是由于语言的差异，大概很难做到这一点。在这种情况下应该怎么办？我认为，即使无法找到一个合适的中文词来翻译它，我们对它的翻译至少也

---

① Kahn, C. H., *The Verb "be" in Ancient Greek*, 第 395—396 页。

应该反映出这个词最主要的用法和最主要的特性。既然 einai 这个词的主要用法和特性是系词，用卡恩的话说，它的用法从本性上说不是词典的，而是句法的，我们就应该尽量把它的这种特征和性质翻译出来，除非我们确实根本做不到这一点。实际上，汉语虽然不是语法语言，没有西方语言那样明确而独特的语法形式，但是我们也有一个独特的动词，它表示主谓联系，由它表示的句子具有与西方语句相似的主谓结构，而且它的这种用法也是一种地地道道的系词用法，这个动词就是“是”。王力先生曾经指出，是这个词作为系词的发展，是从汉代开始出现的。我们知道，一些词逐渐带有语法的特征，表明汉语表达趋于严格化。所以，我主张用“是”来翻译希腊文的 einai，最为重要的是，这不是单纯的释译，而是对 einai 这个词的理解的结果。当然，这个结果是根据卡恩的研究而来的。

今天，在西方哲学，特别是形而上学的研究中，to be 或 Sein 仍然是探讨的主要问题和重要问题。尽管西方哲学确实有了很大的发展和变化，甚至关于 to be 或 Sein 的探讨与过去关于 einai 的探讨也许有了很大的不同，但是我们应该看到，不管如何发展，无论怎样变化，这一问题的探讨来源于古希腊，而 to be 或 Sein 本身就是希腊文 einai 的英语或德语表达。毫无疑问，einai 与 to be 或 Sein 之间存在着千丝万缕的联系，而从与 einai 相关的问题到与 to be 或 Sein 相关的问题则是一脉相承。在这种意义上说，卡恩的研究成果，对于今天的研究，不仅对于西方人，更对我们这些具有不同于印欧语系背景的人，无疑具有十分积极而重要的意义。

（原载《中国学术》第五辑，商务印书馆 2001 年版）

# 亚里士多德论 ON

余纪元

从巴门尼德提出 on (being) 这个概念，到亚里士多德明确地将哲学的对象界定为 to on hei on (Being as Being), ontology 便诞生了。它一直被视作“形而上学”的同义词，是西方哲学的主干。在某种意义上说，一部西方哲学的历史即是一部对 on 的意义的探索史。本文试图提纲挈领地展现亚里士多德对 on 这一概念的系统分析。着重分析 on 及其关联概念 ti esti, ousia, to ti en einai 之间的词义及它们在理论上的联系。

on 是希腊文 einai (是) 这一动词的分词现在时中性单数第一格与第四格。在希腊文中，分词、形容词、不定式带上冠词即可成名词形式。故系词的不定式 einai 与分词 on 带上冠词 to, 就从系词或等同关系的作用上转变成形而上学意义了。但中文没有分词，on 在中文里便有了“有”、“存在”、“是”三种主要译法，同样的混乱也出现在与 on 同义的 einai 上。Ti esti 和 to ti en einai 以前未曾受到专门注意，一般都译为“本质”。最近苗力田老师欲作区分，将前者译为“何所是”，将后者译为“是其所是”。ousia 出自希腊文“是”的分词现在时阴性单数第一格。它与 on 的字根相同，可是在中文翻译中不管人们将 on 译成“存在”、“有”还是“是”，ousia 却总被译为“实体”或“本体”，毫不顾及它与 on 的字根联系。对此，我只能暂且保留原名进行讨论，并根据讨论在最后谈一点我对翻译这些词的看法，敬请指正。

## 一、ON

亚里士多德一再说“on 有许多含义”或“on 为许多方式所述说”（to on legetai pollachous）<sup>①</sup>，完整地列举这些含义的数目是十个，它们是：ousia、量、质、联系、地点、时间、姿势、状态、主动、被动（《范畴篇》章四及《正位篇》卷一章九）。

除了范畴的 on 以外，其他类的 on 有：偶性的 on、真假的 on 以及潜能现实的 on。<sup>②</sup> 后三类的 on 都是以范畴的 on 为基础的。所以，要说明 on 的含义，我们应集中考察范畴的 on。

在《范畴篇》章四中亚里士多德引入了十个范畴的 on，可是他引入的方式是突然的。根据亚里士多德的理解，句子是由单个词合成，而单个词是非合成的。这种非合成的单项表述有十个，即 ousia、量、质、联系等。而这十个非合成的单项表述同时又是“被述说的事物”（ton legomenon）（《范畴篇》1a 16）。

要真正搞清范畴的含义，需要到《正位篇》中去找。范畴的原文是 kate-gorein（动词）或 kategoria（名词），原意是“指控”。亚里士多德将它用到逻辑文本中，常说“kate-gorein ti kata tinos 即 assert something of something（述说某物于某物）。这里仍有少许“指控”的痕迹，但已成为一个逻辑或语法的术语了，亚里士多德把这词和 legein（说，say）通用。英语中译作 category，但更多是译作 predicable 或 predication（谓项）。B kate-gorein A，B 即是 A 的谓项，而 A 是被述说的东西，是主体（kategoroumenon）。

《正位篇》卷一章九开头即说要区分范畴的种类。亚里士多德说：“它们在数目上是十个：ti esti、质、量、联系、地点、时间、姿势、状态、主动、

① 见《形而上学》1003a33, 1004a4, 1028a10, 1051a34—b2, 1089a6; 《正位篇》121a10; 《物理学》185a21; 《论灵魂》410a13; 《尼各马可伦理学》1096a24 等。

② 见《形而上学》卷五章七及卷六章二。不过在后一处，偶然的 on 被看成是既不必然发生又不经常发生的事物。

被动。……由此可以明显地看出，当一个人在表明 *ti esti* 时，他有时是在表明 *ousia*，有时是一种质，有时是另一类范畴。当一个人被置在他面前，他说那呈现的是人或动物，他便说明了该物的 *ti esti*，表明了它的 *ousia*；当一种白色呈现于他，他说这所呈现的东西是白或者是一种颜色，则他便说了该物的 *ti esit*，表明了它的质。同样，当一腕尺的长度呈现于他，他说呈现于他的乃是一腕尺的长度，他就是在描绘该物的 *ti esti*，表明它的量。其他情形也同样。”（103b22—36）

这表明，*kategoria* 与主语—谓语的结构相关。主语—谓语结构正是亚里士多德的 *ontology* 的基础。十个范畴说明我们描绘事物的十种方式。上述这段话的意思即是一个人在说这样的一些句子：

- (a) 这是人 (*ousia*)
- (b) 这是白色 (质)
- (c) 这是三尺长 (量)
- (d) ……

十个范畴即十个谓项。每一类谓项按种属关系都会有一个系列，如张三是人，人是动物，动物是 *ousia*。如这系列不能再延伸，那么这终点就是范畴，范畴乃是谓词的种（参见《分析后篇》83b15）。

亚里士多德没有说明为什么是这样十个谓项。从字面看，有的来自问句：多少？——量，怎样？——质，以及何时、何地等，将疑问代词独立即成范畴；有的来自语法结构，如主动、被动。但总的来说，并没有一个系统的演绎方式。亚里士多德也没有解释为什么范畴是十个。故对于范畴数目不必过于认真。

亚里士多德推论说：“依据自身的 *on* 正是那些由范畴类型所表明的东西；*on* 的意义与这些范畴类型是一样多的。有些范畴表明了 *ti esti* 有些表明质，有些表明量，有些表明联系，有些表明主动和被动，还有些表明地点、时间。相应于它们每一个，都有一种意义的 *on*。”（1017a23—27）相应于每一谓词即范畴，都有一个 *on*。范畴的种类同时也是 *on* 的种类。范畴是对谓词的划分，是谓词的种，现在又成为 *on* 的种类（见《论灵魂》412a6）。事物的终极谓项同时又成为事物的终极种类。在终极谓项与现实世界的终极划分之间有

一种对应，所以：

- (a) “这是人” → “人是”
- (b) “这是白” → “白是”
- (c) “这是三尺长” → “三尺长是”
- (d) ……

亚里士多德从语言结构得出范畴（谓项）分类，又从后者推出 on 的分类。《形而上学》1017a24、《物理学》227b4 说 on 是范畴类型所表明的东西；《形而上学》1024b13 便成为 on 的范畴类型（schema kategorias ton cntos）；到 1045b27 干脆变成了 on 的范畴。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》3.323 指出，ist (to be) 有三重功能：作为联系词，作为等同，作为存在意义上的 existential。这一论点现已成为一个基本原理，成为分析哲学拒斥形而上学的一种主要武器。当代语言哲学家动辄说古人混淆了系词功能 (copulative) 与存在意义的功能。可是我们从上述分析中看出，亚里士多德不是在混淆，而是认定它们在根本上就是无从分开的。他认为系词不仅仅是系词，而且是谓词的一部分。“主词 + 是 + 分词”的句子等于“主词 + 动词”的句子，故他说：“the man is recovering”与“the man recovers”之间无差别；“the man is walking”与“the man walks”也无差别（1017a28—30）。进一步，按现代标准，如 to be 无表语，则它是 existential 意义上的；如有表语，则为系词。可是在希腊文中却常常不好区别，如“ho mousikos anthropos estin”一句既可译为“这个有教养的人是”，也可以译为“这个有教养的是人。”同样一个 esti (to be) 既可读成系词，也可读成 existential 意义。所以抨击古人混淆“to be”一词的不同意义，对于我们理解他们并没有多少帮助。W. D. Ross 早就指出：虽然系词的“是”和作为存在意义上的“是”在逻辑上是可以区分的，可是在形而上学上则不然。“to be 要么是一种本体，要么是一种质，或者是某种范畴，因为没有什么能够不是某一种类。”（《亚里士多德的〈形而上学〉》注释本，第1卷，第308页）

基于这样的考虑，亚里士多德不认为 on 是一个“种”，而每一范畴都是它的“属”。他的理由是：定义是种 + 属差构成的。种与属性是不同的东西。如果 on 自身是单一的“种”，属差岂不也是 on 吗？这样一来，属差与种无从

区分，定义也就不能够把其他东西从被定义者中分离出去（参见《分析后篇》92b14；《正位篇》140a27—13，144a36—b3；《形而上学》998b20，1053b22等）。十类范畴即是 on 的十类种，任何一种范畴都不能是任何其他范畴的属或一个成分。它们不能互相归结，也不能归结为一个共同的东西。范畴彼此间是异质的（1024b15—16，1070a31—b9）。

## 二、ON 的第一意义与其他意义

虽然十范畴即是十类存在，而范畴即是谓项，亚里士多德又规定说：只有与 ousia 相异的范畴才是谓项，而在 ousia 范畴中又要划分第一 ousia 与第二 ousia，只有第二 ousia 才作谓项，第一 ousia 则不然。

这表明各范畴虽然都是 on 的类，可它们的地位并不是平等的。在《范畴篇》中亚里士多德使用“述说于”（said of）和“内居于”（being in）两条标准将实在世界分为：（一）第一 ousia，既不述说于一个主体又不内居于一个主体之中，如个别的人和马；（二）第二 ousia，述说于却不内居于一个主体，如“人”、“动物”；（三）其他范畴的一般，既述说于又内居于一个主体；（四）其他范畴的特殊，内居于但不述说于一个主体。<sup>①</sup>

亚氏的这两条标准和四类划分，包含着对形而上学发展具有根本性影响的三种区分：

第一，一般与个别或普遍与特殊。任何一个范畴内都有普遍与特殊之分。所谓普遍，亚里士多德的经典定义是“述说许多主体的事物”，而特殊则是“不述说许多主体的事物”（《解释篇》17a39—40），“普遍”的希腊文是 katholou，kath 为“归属”，olou 是“全部”。古人区分普遍与特殊是从谓项着手的，普遍既能作主项又能作谓项，而特殊则只能作主项。虽然其他范畴亦

---

<sup>①</sup> 究竟有没有特殊的二流范畴项，如只内居于苏格拉底。与苏格拉底共存亡的“白色”，一直是个有争议的问题。如 Ackrill 说有（《亚里士多德的〈范畴篇〉与〈解释篇〉》，牛津，1963年），而 G. E. L. Owen 则说没有（《亚里士多德的柏拉图主义》，载《英国学院会报》1965年51期）。这个问题涉及如何理解实在世界划分的第四类，与本文主旨关系不多，故不探究。

有普遍与特殊之分，但是亚里士多德着重讨论 ousia 范畴中的普遍与特殊。前者是第二 ousia，后者是第一 ousia。后者如“苏格拉底”，只能是一个主体，后者则包含特殊于自身的“属”，以及包含“属”于自身的“种”（《范畴篇》1a14—18）。第二 ousia 之所以是第二 ousia，一个根本性的原因是：在所有谓项中，只有通过它们（“属”和“种”）才能揭示第一 ousia 的根本规定性。

第二，本质谓项与偶然谓项。第二 ousia 作谓项时，其名字和定义皆可述说主体，如“人”是第一 ousia 之为苏格拉底的谓项。“人”的定义是“理性的动物”。我们不但可以用“人”述说苏格拉底（“苏格拉底是人”），也可以用“人”的定义述说苏格拉底（“苏格拉底是理性动物”）。与此相对立，其他范畴作第一 ousia 的谓项则只能用其名词的形容词，根本不能用其定义。如“白”的定义是“这样一种颜色”，我们可以说“苏格拉底是白的”，而不能用白的定义说“苏格拉底是这样一种颜色”。于是，第二 ousia 即“种、属”作谓项时，构成本质谓项，而其他范畴述说 ousia 则只是偶然谓项。本质谓项说明主体“是什么”，而偶然谓项所表明的只是“主体有什么特性”，换言之：

本质谓项：X 是，

偶然谓项：X 有。

让我们记住希腊哲学中这一“是”和“有”的区别。

第三，主体与属性。其他范畴必须“内居”于一主体。所谓“内居”，按亚里士多德自己的解释是指不能离开或独立于所属的主体（《范畴篇》1a22—23）。而第一 ousia 之所以是第一的，乃是因为它既不述说一个主体又不内居于一个主体；相反，其他事物或是内居于它之中（其他范畴）或是述说它（第二 ousia）。故 ousia 即是主体或载体（hupokeimenon，“躺在下面”的意思）。第一 ousia 是终极主体，第二 ousia 在一定意义下亦是主体，我们说苏格拉底是白的，也可以说人是白的。进一步，越是主体便越是 ousia，故“属”比“种”更是 ousia，因为“属”可以作“种”的主体（《范畴篇》2b7）。

于是，各种 on 便不再平等了，其他范畴不能作 ousia 的主体，ousia 则可



以作它们的主体。on 于是有了两重划分。ousia 是现实世界的形而上学基础，而其他范畴则成为 ousia 的属性，需要有某种 ousia 作为属性的基础。亚里士多德明确地说：如果第一 ousia 不“是”，则其他事物皆不可能“是”（《范畴篇》2b5—6）。第一 ousia 于是成为其他一切 on 成为 on 的必要条件。

在《形而上学》卷七章一，亚里士多德进一步说明 ousia 作为 on 与其他范畴作为 on 之间的关系。on 具有不同的含义，可是 on 的第一含义乃是事物的 ousia：“一切其他事物被说成是 on，乃是因为它们有些是这第一义的 on 的量，有些是它的质，有些是它的状态，另一些是它的其他规定”（1028a18—20）。

总之，ousia 自身不是其他范畴的属性，而二流范畴的 on 却必须是另一 on 的属性。这便决定了 ousia 范畴的特殊地位。ousia 凭自身（per se）即是 on，是绝对的、无条件的（aplos）on；而其他范畴却是相对的、有限制的或部分意义的（epi merous）on（《分析后篇》89b33）。ousia 作为其他范畴的基础，不仅表现在形而上学方面，而且也表现在知识论方面。相对于其他范畴，ousia 有三种在先性：第一种在先是除了 ousia 以外，其他范畴都不能单独地“是”；第二种在先是定义在先；第三种在先是知识在先。亚里士多德是实在论者，只有 ousia 在形而上学上在先，它才在定义和知识上在先。于是，亚里士多德说：“很清楚，只是由于这一范畴，其他每一个范畴亦‘是’。所以，那第一意义上的，即不是有限制的，而是绝对意义上的‘是’必定是 ousia。”（1028a28—30）

《范畴篇》虽然也确定了 ousia 是其他范畴的主体，却不限于分析 ousia；在那里对量、联系、质都分章加以讨论。到《形而上学》第七卷（该书的核心），亚里士多德以三在先为基础，确立了对 on 的研究应当集中于对 ousia 的研究，断定“什么是 on”这一永恒问题其实乃是“什么是 ousia”这个问题（1028b2—4）。这就是问：什么是 ousia 的 on 的问题。要明白 on 的含义，“则主要的、第一的，并且几乎是只要知道 ousia 这种第一意义的 on”（1028b6—7）。由于《形而上学》卷七完全是对 ousia 作分析，有人便将之名为 ousiology。如果 ousia 译为“本体”，则 ousiology 才是“本体论”。ousiology 乃是 ontology 的一部分，是主要的一部分，但并不是全部。

### 三、TI ESTI

ti esti 即“是什么”或“什么是”。既然有 on，有“是”，便有“是什么”的问题。范畴作为谓项，乃是对“是什么”这一问题的回答。它们解答了“这是什么”、“那是什么”，以满足苏格拉底式的对定义的追求。

我们马上便遇到困难。按照上述说法，每一范畴都应具有“ti esti”，这是《正位篇》卷一章九所确定的。让我们重读这一段话：“……由此可以明显地看出，当一个人在表明 ti esti 时，他有时是在表明 ousia，有时是一种质，有时是另一类范畴”（103b28—30）。这说明 ti esti 呈现于一切范畴之中，质有质的“是什么”，量有量的“是什么”，十个范畴便有十种“是什么”。

可是另一方面，ti esti 又常常局限于 ousia 范畴，作为它的同义词，在上述引文的前几行亚里士多德就说：“它们（指范畴的种类——引者）在数目上是十个，即 ti esti，量、质、联系……”（103b2—24）《形而上学》卷七中亦说：“on 在一种意义上是指 ti esti 和这一个（tode ti），在另一种意义上指质、量或其他类似的范畴”（1028a12—13）。<sup>①</sup> 据此，只有对 ousia 范畴的问题才是“是什么”的问题。亚里士多德还说：“当我们说‘是什么’时，我们不说‘白’、‘热’或‘三腕尺长’，而是说‘一个人’或‘一个神’。”（1028a17）即只有回答了 ousia，才回答了“是什么”的问题。

ti esti 究竟属于全部范畴，还是只属于 ousia 范畴？在《形而上学》卷七章四中，亚里士多德对这一问题做了说明。如同区分 on 的第一义与其他意义一样，他也区分了 ti esti 的第一意义与其他意义：“ti esti 在一种意义上是指 ousia 和这一个，在另一种意义上是指另一个范畴如量、质等等。如同 on 属于一切事物，但不是在同一意义上，而是在第一意义上属于一类事物，在随后的意义上属于其他事物；同样道理，ti esti 在无条件的意义上属于 ousia，而在有限的意义上属于其他范畴”（1030a19—24）。

<sup>①</sup> 参见《正位篇》178a7；《分析后篇》83a21，85b20；《形而上学》1017a25 等。

照此说来，虽然每种范畴都有一种“是什么”，可是它们的“是什么”的意义是不一样的，地位是不平等的。二流范畴是以与自身相应的 on 的类型做主语，如“白是这样的一种颜色”。这类陈述即是在说明“白”的 ti esti，说明那类归属于颜色白的“是”。在这种意义上，白具有自身的“ti esti”。可是另一方面，二流范畴的 on 并不是无条件的，它们都内居于 ousia 之中，故同时是 ousia 的属性，光凭借它们自身并不能说明它们的 on。“白”有其自身的“是”，而它的“是”归根到底只是另一种“是”的属性。这便是它的局限。二流范畴必须联系到一个主体，“白”总是某物的“白”。只有联系到那作为其主体的某物，才能真正说明“白”是什么。与此相对照，ousia 的“是什么”即无须凭借其他范畴来说明。它的“是”并不同时是另一种“是”的属性。

ti esti 的二重划分与 on 的二重划分是相应的。所以当亚里士多德将 on 的研究着重于对 ousia 的研究时，他也就把对 on 的 ti esti 的研究着重于对 ousia 的 ti esti 的研究上，即研究那第一义的 on，第一义的 ti esti。

#### 四、OUSIA

研究 on 首先要研究 ousia，这可能是因为 on 与 ousia 在希腊文中皆出自“to be”的缘故。on 是 to be 的现在式中性单数分词，而系词的阴性单数分词则是 ousa，ousia 是从这一分词变来的。以表示之：

	不定式	现在分词阴性	现在分词中性
希腊文	einai	ousa	on
英文	to be		being

ousia 出自 ousa，可是英文没有阴性分词一说，于是翻译该词便成为问题。现有译法“substance”或“essence”皆来自拉丁文。拉丁文译者在译 ousia 这个词时，力图反映它与“to be”的衍生关系，便根据拉丁文阴性分词发明了 essentia 一词，昆蒂良、塞纳卡等人都是这样译的。波埃修斯在评注亚里士多德逻辑著作时，根据 ousia 的意思（ousia 在逻辑中意思为主项或主体、载体），

以“*substantia*”（站在下面）一词译之，不过他在神学著作中仍用“*essentia*”翻译。但由于波埃修斯的逻辑注释在中世纪十分有影响，逐渐地，*substantia* 便成为 *ousia* 一词的主要译法。

现代英译，主要是牛津标准本译本，一般采用 *substance*，但当 *substance* 实在别扭时（如 *ousia* 作为定义的对象等）也采用 *essence*。

J. Owens 对这两种译法都作了批评。他认为 *substance* 的缺陷在于：（1）这个词未能表达 *being* 与 *ousia* 之间的直接联系；（2）在洛克以后，*substance* 本身词根意义一直未被忘却；（3）*substance* 写回希腊文应是 *to upokeimenon*，这是 *substance* 的一种，但不是唯一的，也不是主要的。*Essence* 的缺陷在于：（1）现代人已经习惯于将 *essence* 与 *existence* 对立，可是亚里士多德的 *ousia* 根本没有这层意思；（2）*Essence* 又被广为用来译另一个主要概念 *to ti en einai*，后者是第一 *ousia*，但不是全部。Owens 自己主张译为“*entity*”（J. Owens: 《亚里士多德的 Being 学说》，1963 年）。

*Entity* 也成问题。亚里士多德的 *ousia* 有两个用法：一是抽象意义上的谈论某物的 *ousia*；一是具体意义上的，指具体事物。*Entity* 适合后一意义。可是说“某物的 *entity*”，这在英文中是很不自然的。在英文中如要严格照分词 + 后缀的方法造词，*ousia* 应当是 *Beingnessak* 或 *Beity*，但不知为何很少有人这样造词。相当一部分学者认定，虽然与“*to be*”缺乏字根方面的联系，*Reality* 倒是最合适的词。它既反映了亚里士多德的两层用法，又反映了亚里士多德的中心意思，即 *ousia* 是最真实、最根本的“*being*”。<sup>①</sup>

我对以 *substance* 一词译 *ousia*，于《范畴篇》无异议，于《形而上学》便不敢苟同了。我不从字根上论，而是认为 *substance* 一词所具有的“主体”或“载体”的含义虽然是亚里士多德在《范畴篇》中坚持的，但在《形而上学》中便不想再用。以“*substance*”的字根意义理解《形而上学》，会造成许多困惑和误解。

在《范畴篇》中，*ousia* 的主要规定是主体。亚里士多德说：“*ousia*，就

① 参见 W. Chrton: 《亚里士多德〈物理学〉1—2 卷》（牛津，1970 年）；J. Barnes: 《亚里士多德的〈分析后篇〉》（牛津，1975 年）；J. Annas: 《亚里士多德〈形而上学〉M. N 卷》（牛津，1976 年）等。

该词的最真实的、第一的和确定的意义说，即是那既不述说一个主体，又不呈现于一个主体之中的事物。”(2a11—12) 他还说：“第一 ousia 之所以最恰当地被这样称谓，乃是因为它们是其他一切的载体。”(2b37—38) 在该著作中，亚里士多德的第一 ousia 范畴只是指具体的可感事物，到了《形而上学》，ousia 范畴划分为质料、形式与复合体，ousia 的概念也就需要改变了。在《形而上学》卷七章三开头，亚里士多德又重提《范畴篇》中的 ousia，即主体的定义，即“不再述说一个主体，而其他事物皆以它为主体”(1029b28)。可是这个 ousia 的定义现在被列为第一 ousia 的候选者之一，即“to upokeimenon (载体、基质)”(1028b36—37)，所以亚里士多德接着说：“我们不能仅仅指出这一点，这是不够的。这一说法本身是含混的；再者，根据这一观点，质料就成为 ousia”(1029a8—10)。我认为，这里包含着对 ousia 即主体这一观点的三层批评：

第一，“这是不够的”。换言之，主体这种规定性已经不足以说明什么是 ousia 了。为什么不够？原因在于《范畴篇》中只是区分 ousia 与属性，而现在 ousia 自身分成质料、形式及复合体三者。它们相对于属性，在直接或间接的意义上都是主体，但主体只是 ousia 的充分条件，已经不再是必要条件。

第二，“含混的”。与将 ousia 范畴分成形式、质料及复合体三者相平行，亚里士多德提出了一个二层主体论，即属性以具体事物为主体，而形式以质料为主体(1029a23—24, 1038b4—6, 1043a5—6, 1049a34—36 等处)。由于主体具有不同的层次，有不同的指称对象，这个概念当然得小心区分。

第三，“导向将质料作(第一) ousia”<sup>①</sup>。具体事物是属性的主体，具体事物自身又由质料和形式构成，在这二者中质料又是形式的主体，依《范畴篇》的原则，事物越是主体便越是 ousia，故“属”比“种”更是 ousia；据此推理，质料作为终极主体，便应当是第一的 ousia。然而，这不是亚里士多德想要达到的观点。在质料、形式及复合体这三者中，他的基本看法是：“如

<sup>①</sup> 《形而上学》卷七章三排斥质料是 ousia，这应理解为排斥它成为第一 ousia；卷七的任务应当是确定哪一候选者是第一 ousia，而不是谁为唯一的 ousia。质料是 ousia 范畴的一员，这是无从否定的。在卷七章三以后，亚里士多德仍然将质料称作 ousia，但从来不是第一 ousia，如 1035a1—2, 1042a33, 1042b9—10, 1043b27, 1044a15 等处。

果形式先于质料，并且更加真实，则基于同样道理，它也先于由形式和质料构成的复合体”（1029a5—6）。

为了排斥质料，抬举形式，亚里士多德便改变了 ousia 即是主体的观念。尽管在《范畴篇》中主体乃是 ousia 的“最主要的、第一的、最真实的”含义（2a11—12）。在《形而上学》中他却说，“分离”与“这一个”应被认为是 ousia 的主要标准或规定性（1029a28—29）。于是主体由这两个新标准来规定，根据它们，亚里士多德宣布：质料作为（第一）ousia “是不可能的”（1029a28）。他的推理可列式如下：

如果 ousia 是主体，则质料是第一 ousia（如果 A，则 B）

质料不可能是第一 ousia（非 B）

故 ousia 不再主要是主体（非 A）

依照新的标准，亚里士多德证实了在 1029a5—6 提出的假设性的形式先于质料、先于复合体的关系，他说：“形式与形式和质料的复合体被认为是 ousia，而不是质料”（1029a29—30）；而在形式与复合体二者中，复合体“是在后的，其性质是明白的”（1029a32）。于是卷七章三结尾时提出要研究形式，因为它的性质是困扰人的。

我们知道亚里士多德在卷七章一中将“什么是 on”的问题归结为“什么是 ousia”这一问题，到了卷七章三，“什么是 ousia”的问题又进一步被归结为“什么是形式”的问题。

## 五、形式与 TO TI EN EINAI

形式 (Form) 的原文是 eidos，出自动词“看” (eidein)。从“看”到“看到的对象 (外形)”，再到灵魂之眼所看到的内在形状，这是柏拉图类推出他的“形相”或“相” (旧译“理念”) 的基本思路。他所使用的另一词 i-dea 也是从动词“看”的一种变位形式中得出的。所以柏拉图称作最终实在的“形相”与亚里士多德称作第一 ousia 的“形式”乃是同一个词。换言之，

他们师徒二人都认准了那最真实的“on”必是由 eidos 所指称的东西。至少在《形而上学》中是这样，虽然《范畴篇》以具体事物作为第一 ousia，带有强烈的反柏拉图的味道。不过，即使在《形而上学》中，亚里士多德的 eidos 的含义与柏拉图的 eidos 的含义仍然大有出入。对于柏拉图，eidos 是共性，是抽象的普遍，是独立于具体事物的东西；亚里士多德则在卷七章十三中态度强硬地主张“普遍不能作为 ousia”。这样一来，亚里士多德自己的 eidos 的形而上学地位便引起了争议：它到底是不是普遍的？如果是普遍，亚里士多德为什么要批判柏拉图？如果不是普遍，是特殊，它又如何能成为知识的对象？因为知识的对象总是普遍的。本文主要着眼探讨几个主要概念间的关系，故不深究这些问题。

在卷七章三的末尾，对 ousia 的探索被归结为对形式的探索。我们便期待亚里士多德在接着的章节中展开对形式的讨论。可是卷七章四的开端却说：“我们开始时区分了 ousia 的四种候选者，其中之一是 to ti en einai，现在我们必须研究它。”（1029b13—15）他没有做任何解释，就将对形式的讨论转移到对 to ti en einai 的讨论。到卷七章七中他又宣布说：“所谓形式，我是指每一事物的 to ti en einai 及其第一 ousia。”（1032b1—2）于是，形式即是 to ti en einai，对后者的讨论即是对前者的讨论。在大多数场合，亚里士多德交替使用这两个词，仿佛它们没有任何区别。他从来不觉得有必要去证明二者等同的合理性。

to ti en einai 一词是亚里士多德发明的。这个术语令人惊奇的首先是那个“en”，这是一个“to be”的过去式（imperfect），等于英文的“was”。故英文直译乃是“*What the ‘to be’ (of something) was*”或“*What it was (for something) to be*”，中文直译为“一个事物的过去之‘是’是什么”。学者们一直对亚里士多德为何要用过去式表示费解，名之曰“哲学过去式”（philosophic imperfect）。很少有人认为这一过去式对该术语的哲学含义有多少增加，所以在英译中，喜爱直译的学者往往忽略过去式，将它译成“*What it is (for something) to be*”，中文直译为“某物的‘是’是什么。”将这一直译写回希腊文，就变成“*to ti estin einai*”，于是我们不禁要问，它与 *ti esti* 是什么关系？从字面上看，只是多出一个主语 *to einai*，如上所述，*ti esit* 归属于十个范畴，而现

在 to ti en einai 被等同为第一 ousia，二者似乎有很多学理上的差别。可是事情又没有这么简单。我们在上文引用过 1030a18—24，亚里士多德在那里说明 on 有第一义和其他意义之分，第一义属于 ousia，其他随后的意义属于其他范畴。他还说，ti esti 也有第一义与第二义之分，第一义属于 ousia，第二义属于其他范畴。现在他对 to ti en einai 也作了同样的区分：“很显然，在我们所使用的语言中，to ti en einai 正如 ti esti 一样，在主要的和无条件的意义上属于 ousia，在第二流的意义上也属于其他范畴——不是作为无条件意义上的 to ti en einai，而是一种质的 to ti en einai 或一种量的 to ti en einai。”（1030a28—31）

W. D. Ross 对这两个术语作了这样的区分：同是对 what is so and so（为何如此）这一问题的回答，ti esti 可以是部分的或完整的回答，即可以单讲“种”（这是部分的），也可以讲种加属差（这是完整的），而 to ti en einai 则总是完整的回答；故 to ti en einai 总是 ti esti，反之则不然（《亚里士多德的〈形而上学〉》注释本，第1卷，第171页）。可是由于 to ti en einai 亦有两义之分，Ross 所作的区分并无多大用处。第一义的 on，第一义的 ti esti，第一义的 to ti en einai 三者是等同的，乃是亚里士多德从各种角度说明第一 ousia。他很少讲到第二流的 to ti en einai 是什么，但并不否认它们。

那么，第一义的 to ti en einai 又是什么呢？亚里士多德认为这就是一个事物的根本特征：“每物的 to ti en einai 即是那被说成是该物自身的东西”（1029b13—14）。你的 to ti en einai 不是“白”，也不是“有教养的”，因为它们都不是你之所以是你的根本性质，“你，就你本性所属的‘是’，即是你的 to ti en einai”（1029b15）。

这便使 to ti en einai 与定义结下了不解之缘。但必须注意，正如 to ti en einai 有不同的含义，定义亦有不同的含义：“在一种意义上，除了 ousia 以外，没有什么事物具有定义和 to ti en einai；在另一种意义上，其他事物亦有”（1031a10—11）。我们现在要谈的，当然也是亚里士多德所谈的，只是第一义的定义。

在亚里士多德著作中，to ti en einai 有时通过定义来解释，如“只有那些其公式即是定义的事物才有 to ti en einai”（1030a—7）。据此，to ti en einai 乃是在定义中被给予的东西。有时定义又根据前者来解释，如“定义即是陈述



to ti en einai 的公式” (1031a12); 或者“定义即是表示 to ti en einai 的术语” (《正位篇》101b39)。亚里士多德并不为这种循环说明所困, 他交替使用它们, 对 to ti en einai 的研究即是对定义的研究, 反之亦然。我们或许可以由此明白《形而上学》, 尤其是其中心各卷 (第七、八、九卷) 中有如此多的篇幅讨论定义, 也可以明白为什么在许多英译中, 学者们抛弃 to ti en einai 的字根含义, 将它译成 essence (本质)。

除了设定寻求第一 ousia 即第一 to ti en einai 的基本原则外, 亚里士多德还给了一个具体例子即动物的第一 ousia。什么是一个动物的 to ti en einai 或形式? 他回答说: 是灵魂 (参见《形而上学》1035b14, 1037a5, a28—29, 1043b1—4 等)。

总而言之, 第一 ousia 正是可以说明一个事物的真正的“是”的东西。要知道事物的根本的“是”, 就必须知道它的本质。正是本质决定了一物的特征和它的“是”的方式。它是事物中最持久的东西, 是知识的对象。由此出发, 我觉得亚里士多德在“to ti en einai”这一术语中使用过去式, 或许是有深意的: 他强调的是事物中恒久不变的东西。

这样一种 to ti en einai, 从静的方面看, 即是事物的基本规定性; 而从动的方面看, 即构成事物的形式因。形式因常常和运动因与目的因相一致, 揭示范畴之 on 的动的方面, 从潜能到现实的过程, 虽然主要之点仍是 ousia 范畴的潜能和现实。

## 六、翻译问题

亚里士多德对 on 的讨论是从范畴即 on 的不同类别的划分起始的, 范畴划分是亚氏形而上学的主要贡献之一。它帮助人们廓清了由巴门尼德造成的混乱, 巴门尼德认为 on 只是“一”, 亚里士多德则认为 on 是多; 所以当巴门尼德认定“not-being”不可说、变化不可能理解, 亚里士多德则说明“not-being”只是不同类范畴而已, 有多少类范畴便有多少类 not-being, 变化问题亦可循同理解决。范畴划分也澄清了柏拉图形而上学的许多困惑。柏拉图提出

形相世界，却认定各种“形相”无论是人、动物，还是白、长、正义等都享有同等的形而上学地位。这使得一方面在具体事物公有形相而获得实在性和名称，另一方面是同一物又分有许多形相。但为什么我们只有“人”的名，却无“正义”、“白”、“两足的”之名？亚里士多德将范畴划分为两层，ousia 是中心，其他皆为属性，就使柏拉图哲学免去不少尴尬。可是，亚里士多德把 on 分为多种的结果是只注意第一义的 on，只注意 ousia，只讨论第一义的 ti esti，第一义的 to ti en einai。他对其他 on 的方式很少论述。他后来提出一个“being as being”的普遍哲学纲领，但也只有素描，没有具体图画。笔者在其他地方对此有所论述，此处不赘。

最后谈谈翻译问题。本文考察的四个概念在中文里的翻译主要有：

希腊文	on	ousia	ti esti	to ti en einai
中文	存在、是或有	本体或实体	是什么	本质

学者们不断争论 on (being) 该译为“存在”、“有”还是“是”。在这样做时，一个普遍的问题是只限于讨论 on，仿佛它可以与其他概念孤立。如果本文还有些道理，那么我们明白 on 只是一串概念的起点，在考虑 on 如何译时必须考虑到它的衍生概念。不然，任何翻译不论它本身如何有理，都不能认为是满意的。本文已经表明，on 出自语言中的系词，ousia 是第一的、原初的 on，ti esti 问事物的 on，to ti en einai 表示事物的恒定性，即根本的 on。一种理想的译法应当反映出这些概念间的血缘关系，它可以帮助读者减少理解西方哲学的障碍。

我总以为，以“有”译 on 是个错误。亚里士多德的确区分过“is”（是）和“have”（有）的关系，前者表示二物的种属关系，后者表示 ousia 与其他二流范畴间的关系，故有含义的差别。将 on 译为“存在”，在意义上是正确的，但毕竟离系词这种语法形式相去太远，况且如何将后三个概念译成与“在”相关，也有困难。这样，将 on 译为“是”就相对令人满意，因为它反映了西方语言中该词的系词特征。同时，ousia 是原初的、第一的“是”，可以译成“本是”。在现在的翻译中，“本体”比“实体”好，“实体”与《形而上学》中 ousia 作为定义的对象是完全不合的，所以不再是翻译是否恰当，而是理解问题了。“本体”产生的问题是它与系词形式的血缘被割断。ti esti

作“是什么”，无可非议。“to ti en einai”可译为“恒是”，因其过去式反映的乃是事物中恒定性的东西。将这些译名列表如下。

希腊文	on	ousia	ti esti	to ti en einai
中文	是	本是	是什么	恒是

这既符合反映真理论的原则，又符合连贯真理论的原则。当然，中文“是”无动名词形式，不足以完全表现西方语言中该词的不同功能和表达方式。这一缺点可由“存在”来弥补，“存在”用来翻译 on 不甚合适，可是由于它所表达的含义，可以作为“是”的同义词，在阐述、讨论时使用。

(原载《哲学研究》1995 年第 4 期)

# 亚里士多德的“是”和“是其所是”

——关于《形而上学》中几个术语的翻译

王 路

亚里士多德的《形而上学》是由后人编辑而成，经历了中世纪和近现代的翻译和解释。我们自己也有中文翻译著作和研究解释。面对亚里士多德的著作和后人的这些研究成果，我感到，若想真正理解亚里士多德的形而上学思想并搞好对它的研究，必须首先注意语言问题。具体地说，我们必须仔细分析和研究其中的 *einai* 以及与 *einai* 相关的几个概念和短语，因为亚里士多德的形而上学的核心内容主要是围绕着它们形成的。做好这个工作，可以说是研究亚里士多德的形而上学思想的基础。

在关于亚里士多德的《形而上学》的研究中，首先存在着翻译的问题，当然也就涉及理解和解释的问题。其中最难翻译的是 *ousia*，它是《形而上学》第七卷（Z卷）主要探讨的问题，也被认为是《形而上学》主要探讨的问题。与此相关的还有 *on* 和 *to ti en einai*，前者是《形而上学》第四卷（Γ卷）提出的问题，后者是探讨 *ousia* 时谈到的问题。在这几个术语的翻译中，争议不大的是 *on*，问题比较多的是 *ousia* 和 *to ti en einai*。应该看到，长期以来，亚里士多德的中译文著作主要是译自英文和德文（当然，近年出版的苗力田先生主编的译本是译自希腊文），因此，由于在英语和德语翻译中存在着问题，自然给中文的翻译也带来许多问题，因而给我们的理解也就带来许多问题。这里，我想谈一谈几个主要术语的翻译问题。

希腊文 *on* 是动词不定式 *einai* 的单数分词形式，亚里士多德在使用它时还加上定冠词 *to*。To *on* 一般被翻译为“being”和“Seiend”，比如：

译文 1：

There is a science which investigates being as being and the attributes which belong to this in virtur of its own nature. ①

译文 2：

Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende. ②

英文 *being* 是动词不定式 *to be* 的分词形式，德文 *Seiend* 也是动词不定式 *Sein* 的分词形式。因此这些翻译与希腊文是比较接近的。当然，也有例外的翻译。比如科文的翻译如下：

译文 3：

There is a discipline which studies that which is qua thin g-that-is and those things that hold good of this in its own right. ③

这里把 *to on* 翻译为 *that which is*，与翻译为 *being* 显然是不同的。科文认为，

---

① *The Works of Aristotle*, vol. VIII, ed. by Ross, W. D., Oxford 1954.

② *Aristoteles' Metaphysik*, Buecher I - VI, griech. -dt., in d. Uebers. Von Bontiz, H.; Neu bearb., mit Einl. U. Kimmentar hrsg. Von Seidl, H., Felix Meiner Verlag 1982, s. 123.

③ *Aristotle's <Metaphysics>*, book *Γ, Δ, and E*, tr. With notes by Kirwan, C., Oxford University Press 1971, p. 1.

to on 是由 einai 的现在分词加上定冠词组成的。在希腊文中常常有形容词加定冠词的类似表达，比如 the beautiful（字面意思是：那 - 漂亮的），它可以表示“那个（提到的）漂亮的东西”或“那个是漂亮的东西”。一般来说，形容词后面要跟名词，而这里的定冠词加形容词的表达却不跟名词，而且这样的情况非常普遍。科文认为，“也许是以与这后一种用法相似的方式，过去一直把亚里士多德的‘to on’翻译为‘being’（它在单数时一定是一个动名词，即 das Sein，而不是分词的名词用法，即不是 das Seiende）；但是，尽管希腊文的形容词可以抽象地使用，分词是不是也可以这样使用却是令人怀疑的”<sup>①</sup>。也就是说，一方面，科文认为在 being 区别不出究竟是动名词用法，还是分词的名词用法，另一方面，科文怀疑是不是可以在形容词加定冠词这种用法的意义上理解 to on，所以，他要翻译出这里的区别。这样，他不用 being 来翻译 to on，而且，除了以“that which is”来翻译“to on”以外，还用“thing-that-is”来翻译不带定冠词的“on”。

我们应该看到，不论如何翻译，being、das Seiende 和 that which is 至少在字面上都反映出希腊文 to on 的意思，因此至少从字面上保持或保留了与它的一种联系。这种字面和意义上的联系对于表达和理解亚里士多德的思想当然是非常重要的。

中文翻译主要有以下三种：

(1) 存在着一种研究作为存在的存在，以及就自身而言依存于它们的东西的科学。<sup>②</sup>

(2) 有一门科学，专门研究“有”本身，以及“有”借自己的本性而具有的那些属性。<sup>③</sup>

① Aristotle's *Metaphysics*, book Γ, Δ, and E, tr. With notes by Kirwan, C., Oxford University Press 1971, p. 76.

② 苗力田主编：《亚里士多德全集》第七卷，中国人民大学出版社 1993 年版，第 84 页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1982 年版，第 234 页。

(3) 有一门学术，它研究“实是之所以为实是”，以及“实是由于本身所应有的禀赋”<sup>①</sup>。

从这些中译文看，to on 被译为“存在”、“实是”或“有”。我认为，这里的主要差异在于，至少从字面上我们看不出“存在”和“有”与 to on 的联系，而“实是”毕竟还保持了这种联系。问题是，“存在”的翻译最为普遍，也是我们的一种最主要的理解；“有”的译法虽然不多，但是在黑格尔的《逻辑学》中也可以看到它的延续；而“实是”这种译法不仅少，在文献中被采用的也少。因此，一个很直观的问题是，中文翻译，比如“存在”和“有”，是不是有助于我们对 to on 的理解，特别是，上面这段话一般被认为是亚里士多德关于形而上学这门学科的性质说明，如何翻译就显得更为重要。

## 二

希腊文 ousia 是由动词不定式 einai 的现在分词的阴性单数形式 ousa 而形成的。它一般被翻译为“substance”、“Substanz (实体)，或“essence”，“Wesen” (本质)。这两种翻译都有很长的历史。

据说<sup>②</sup>，substance 和 essence 这两个英语翻译都来源于拉丁文，而在拉丁文中，与 ousia 对应的最古老的尝试用语是“essentia”和“queentia”。这两个词都遵循了希腊词中所见的词法形式。“queentia”似乎是由“queens”形成的，即它依循由 queo 而来的形式。“essentia”基于一个假定的分词“essens”，而这个分词是由“esse”形成的，就像 patiens 是由 pati 形成的。最终，queentia 没有留存下来，而 essentia 保留下来了，是人们接受的 ousia 的拉丁语表达。

① 亚里士多德著，吴寿彭译：《形而上学》，商务印书馆 1991 年版，第 56 页。

② 欧文斯的《亚里士多德形而上学中的是学说》(Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, University of Toronto Press 1957) 是一本重要著作，它系统考察了亚里士多德使用的 einai 这个概念以及与此相关的概念，特别是它探讨了 this 概念在中世纪时期的用法和发展以及与此相关的思想，阐述了 this 概念的发展史。我这里的论述主要就是根据它，参见其中第 4 章。

欧文斯认为，如果记住 *essentia* 的词法形成过程，那么它相当准确地表达了希腊文的 *ousia*。在某种意义上，这个词回答 *an sit* 的问题。这是在一事物“是”这一事实的意义上对有关它的 *essentia* 或 *beingness* 的探询的回答。而在另一种意义上，——“事物”或“一事物的自然基础”是由这个表示的，这会意味着，它回答 *quid sit* 的问题。

大约在公元 4 世纪的时候，*substantia* 这个词开始经常出现，它是 *essentia* 的一个同义词。在有些文献中，*substantia* 非常得体地表示它的词源使人想到的东西——某种“处于”性质、名称或偶然特征“之下”的东西。而在另一些文献中，它的意思更近似于事物的本质或永久的特征。这样，*substantia* 和 *essentia* 被当作同义词使用，不过，它们还是有区别的。比如在哲学和逻辑著作中，人们使用 *substantia*。而在神学著作中，人们使用 *essentia*。据欧文斯说，波依修斯在对亚里士多德的逻辑著作的注释中一直用 *substantia* 翻译 *ousia*。通过他的逻辑注释，亚里士多德在中世纪的形成时期变得非常出名。结果，*substantia* 成为经院学者所接受的亚里士多德的 *ousia* 这个词的翻译，由此这个词也转变为现代语言的哲学词汇。

随着亚里士多德著作英文版的问世，“*substance*”被牛津译者正式用来翻译 *ousia*，因而成为比较普遍的翻译。但是在一些不便于使用“*substance*”的地方，英译者们也常常使用“*essence*”。当然，也有一些学者喜欢用“*essence*”作为正规的翻译。特别是德文译者，他们似乎更愿意使用与 *essentia* 相应的“*Wesen*”，而不特别喜欢用 *Substanz*。

值得注意的是，在经院哲学时期，还出现一个拉丁文术语 *entitas*。这个词的演变是这样的：动词不定式 *esse* 的分词形式是 *ens*，由这种分词形式再变成具有抽象名词词尾的名词，就成为 *entitas*。因此，这个词是以抽象派生的方式产生出来的。欧文斯认为“它与是的直接关系表达得非常清楚”<sup>①</sup>。

16 世纪末发现了使用英语“*entity*”这个词。它可以既指抽象的是，又指具体的是，并且同样适用于本质和存在。在 17 世纪上半叶，发现了它表示一个个体和表达一事物的本质性质的用法。它像一般接受的是的范围那样宽泛。

① Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 72.



它是一个中性词，完全是非承诺的。

今天，substance、essence 和 entity 都是本体论讨论中的重要概念，也是亚里士多德思想讨论中的重要概念。但是在关于亚里士多德的《形而上学》这部著作的讨论中，特别是在关于其中 ousia 的翻译和讨论中，用得最多的是 substance 和 essence。当然对这两个概念，人们也是有不同看法的。

欧文斯认为，根据亚里士多德的观点，ousia 乃是是的首要情况。所有其他是者都依赖于 ousia。所有其他东西都由它命名为是。它是“事物中是的原因”。它带有对“是乃是什么？”这个问题的回答。此外，ousia 又是有歧义的。因此，对它的翻译“必须显示出 ousia 与是相关的首要作用，然后能够依照正确的比例关系表示由这个希腊词所表示的所有不同事物”<sup>①</sup>。从词法的角度说，ousia 是从表示“是”的希腊动词派生出来的。因此，一方面，它的意思乃是与是这个概念相联系的。另一方面，从 ousa 到 ousia，词尾发生了变化，这种变化起一种作用，这就是使意思比“是”这个分词用作名词时更加抽象。从这一点考虑，应该在 to be 的分词 being 再加一个抽象名词的词尾 ness，从而构成英语中与 ousia 相应的词 Beingness。但是，欧文斯认为，ousia 常常表示具体的东西，比如一个“动物”或“一个植物”或任何简单物体都是一个 ousia；而且 ousia 在第一哲学中还总是指高度个体的东西；此外，ousia 还表示质料，而在这三种情况，使用 Beingness 这个英语词都是不合适的。因此，尽管英语 Beingness 在词法上与 ousia 最近，但是它与《形而上学》中 ousia 的通常的几种意义一点也不相符，因此不能用来做 ousia 的翻译<sup>②</sup>。由此我们也可以看出，substance 并不是英语中与 ousia 最相近的词。

欧文斯还指出，人们发现“substance”这个英文词作为 ousia 这个希腊词的翻译是不令人满意的。因为“substance”没能表达出与由 ousia 所表示的是的直接关系。此外，它可能是非常引人误解的。由于洛克的影响，“substance”在英语哲学用法中非常强烈地使人恰恰联想到它的词源所表示的东西。它变幻出某物“处于”其他某物“之下”的观念。这样一种看法必然歪

① Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 66.

② Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. 66—67.

曲亚里士多德的 *ousia*，并且最终像在洛克的著作中那样使偶性具体化。因此，在现代哲学的背景下，*substantia* 更容易引起曲解。因为它的词源阻碍它传达希腊文 *ousia* 所表达的概念，而当与一个非亚里士多德、甚至反亚里士多德的参考框架联系在一起的时候，情况就更为严重。*Substance* 无法传达亚里士多德使用的 *ousia* 这个词的首要意义。

帕兹希与欧文斯的观点大致相同，但是提出了不同的解释。他认为，当亚里士多德询问 *ousia* 的时候，他的意思常常是询问某种至少在前苏格拉底时期就已经含蓄地被询问过的东西。在帕兹希看来，似乎最迟在柏拉图时期，柏拉图已经把 *ousia* 这个表达引入了哲学，柏拉图的追随者也明确地提出了这个问题，而且正像人们能够看到的那样，亚里士多德把柏拉图的回答看作是与他在 Z 卷中发展的理论相对抗的看法。这一历史背景是重要的。但是“当人们用 *Substanz* 来翻译 *ousia* 并且在亚里士多德的 *Substanz* 的意义上理解它时，这一重要的历史背景被搞得模糊不清。因为前苏格拉底时期和柏拉图时期都没有人询问亚里士多德意义上的 *Substanz*”<sup>①</sup>。帕兹希的这一论述基于对亚里士多德的《范畴篇》和《形而上学》的研究，他认为，亚里士多德在这两部著作中都论述了 *ousia*，思想却不同。而使用 *Substanz* 这个概念，只适用于在《范畴篇》所涉及的一种观点，却无法反映《形而上学》Z 卷中对这种观点的根本修正。因此他在其翻译和研究中保留了 *ousia* 这个词。

关于 *essence* 这个词，欧文斯认为，它具有直接来源于动词“to be”的拉丁文形式的优越性，但是也有缺点。这个词在现代人听来好像表示某种与“存在”（*existence*）的对立。在《形而上学》中，在是的用法中没有任何这种对立的痕迹。他指出，*einai* 既表示“是”（to be），又表示“存在”（to exist），而且希腊文只有一个动词表示英文的“to be”和“to exist”以及它们的派生形式。没有任何东西表达出“*essence*”与“*existence*”的对立和这样的反差，因此“存在一种危险：‘*essence*’可能是一个指示错误方向的符号。在第一哲学中还是有还是没有‘本质’与‘存在’的区别，必须从文本中确定。在

<sup>①</sup> Frede, M./Patzig, G., C. H., *Aristoteles' Metaphysik Z, Text, Uebers. U. Kommentra*, Beck'sche Verlagbuchhandlung, Muenchen 1988, Band I, s. 36.

对一个这方面完全中立的希腊术语的翻译中，不应该悄悄引入一个指向这种区别的符号”<sup>①</sup>。鉴于这一点，有人认为可以不加区别地以“to be”和“to exist”来翻译这个希腊动词和它的派生词，而罗斯则明确地说，在亚里士多德的形而上学中，表示存在的“是”不能与系词相区别，尽管可能有一种逻辑区别。看到这些明显的反对意见，一种隐含着本质与存在之间对立的翻译就会是非常有害的<sup>②</sup>。

此外，在牛津翻译和其他标准翻译中，“essence”还被用来表达专门的亚里士多德以 *einai* 表示占有者的与格，以及相应的短语 *to ti en einai*。这种用法不必一定与“essence”作为 *ousia* 的翻译的意义相冲突。这两个希腊文词组在它们的首要情况下可能表示完全相同的东西。但是它们在次要的情况下肯定是不同的。*Ousia* 能够表示一事物的质料，而 *to ti en einai* 从不这样表示。不应该从一开始就认为这两种意义肯定是同一的。它们可能代表来自两种不同观点的看法，即使它们最终都达到系统的目的。关注亚里士多德的表达形式要求我们在翻译中保留不同的表达方式。即便选择另一种与“essence”不同的方式来翻译与格的习惯表达，也不能忽视这个词在标准翻译中这种意义上的通常用法。必须假定这个词的意义或多或少是固定的。它给翻译 *ousia* 的其他用法将造成混淆，至少从亚里士多德的表达形式来看是这样。

在中文翻译中，一般采用的翻译是“实体”，但是也有不同意见。汪子嵩先生认为，“substance 这个词，现在通常译为‘实体’，容易被误解为具体实在存在的物体”，因此他主张把它翻译为“比较抽象的‘本体’”<sup>③</sup>。我认为，汪先生的意见不是没有道理的。但是从以上论述可以看出，不论是“实体”还是“本体”，都比较接近英文的 *substance*，而与 *ousia* 的意思还是有不小距离的。

---

① Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 71.

② Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. 70—71.

③ 汪子嵩：《亚里士多德关于本体的学说》，三联书店 1982 年版，第 1 页注释。

## 三

希腊文短语 *to ti en einai* 是亚里士多德在探讨和论述本体时使用的一个重要表达式。对它的理解和翻译也非常重要。根据史学家的研究，翻译这个短语有两个难点。一个难点是关于这个句子的结构，另一个难点是它的过去未完体<sup>①</sup>这种时态，即这个短语中使用的 *en*。罗斯认为，*ti en einai* 是对“是如此这般的乃是什么”这个问题的回答；这个短语乃是 *ti en aotoi*、*to aimati einai* 这样的短语的概括；而对它的过去时，罗斯认为，按照一般习惯，这里似乎应该是 *ti estin einai* 才对<sup>②</sup>。塞德尔认为，从语法结构上看，*to ti en einai* 这个概念的完整表达是：*to ti en to toi ekastoi einai*，它的字面翻译是：“Was war das fuer jedes Einzelding wesensmaessige Sein?” [每个个别事物根据本质而是乃（过去）是什么？]。他还指出，“严格地说，在希腊文中，由于前面有一个冠词，这个问题被再次名词化，这在德语中是无法模仿的”<sup>③</sup>。关于过去时，塞德尔认为，*en* 这个过去时表达了所问的本质性的无时间的持续，它现在是什么，过去就已经总是什么这个问题，即“……（过去）是什么？”而且 *ti en* 还使人们回想起苏格拉底—柏拉图式的问题：*ti estin*，这个问题引向每个事物的普遍什么（*Washeit*）<sup>④</sup>。帕兹希认为，*to ti en einai* 是一个缩短的表达，完整的表达大概是：*ti en toi anthropoi anthropoi einai*。他指出，可以在“哲学过去

① 讲英语者称它为“philosophical imperfect”，参见 Ross, W. D.: *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary*, vol. I Oxford 1924, p. 127; 讲德语者称它为“philosophisches Imperfekt”，例如参见 Frede, m./Pazig, G., C. H., *Aristoteles' Metaphysik Z*, s. 19。字面的意思是“哲学过去时”或“哲学未完成体”。本书“过去未完体”这一术语是采用苗力田先生的意见，参见苗力田：《亚里士多德的〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999年第7期。

② 罗斯还谈到人们关于这个问题做出的三种解答。其一，*en* 被说成是“哲学过去时”，指论证中前面陈述的某种东西。其二，可以把这种过去时看作是代表持续性。其三，可以认为这种过去时是亚里士多德关于形式在其特殊质料中体现之前而存在的学说。参见 Ross, W. D.: *Aristotle's Metaphysics*, vol. I p. 127.

③ 参见 *Aristoteles' Metaphysik*, Buecher I—VI, griech. -dt., s. XXXI.

④ 参见 *Aristoteles Metaphysik*, Buecher I—VI, griech. -dt., s. XXXI.

时”的意义上理解 en，然而它在德语中，尤其是在科学语言中没有相应的表达，因此他认为，用“Wesenswas”来翻译，似乎是完全无法理解的；而用“das wesentliche Sein”、“Wesensbegriff”和“Sosein”等短语来翻译，又“过于普通”，他建议把 to ti en einai 翻译为“Was es heisst, dies zu sein”<sup>①</sup>。帕兹希批评的这几种翻译在亚里士多德研究的德语文献中是比较常见的。他提出的翻译的字面意思是“是这，意谓什么”或“什么叫作是这”，通俗地说，它的意思就是：“是什么，就是什么”。

关于 to ti en einai，苗力田先生与罗斯的观点差不多，肯定了“这一词组是从日常生活来的，它就是要回答：何以事物是如此如此的样子”<sup>②</sup>，他提出中文应该用“是其所是”来翻译。苗先生也很重视这里的时态问题，对此亦有论述。他认为“古希腊语重体不重时，这里 ti en 不在于其过去是，而在于永完不了的所是”<sup>③</sup>。但是值得注意的是，在翻译《形而上学》时，苗先生不无遗憾地指出，汉语中没有时态变化，“万难对未完成体和不定式做出区别”<sup>④</sup>，而在后来发表的论文《亚里士多德的〈形而上学〉笺注》中，他却认为，“在对亚里士多德关于 ousia 的这一原理的转译中，无时态变化的汉语却独占了优势。其所是的是，过去、现在、永远的将来同样地是”<sup>⑤</sup>。苗先生的看法显然是有变化的。但是不管怎样，我觉得苗先生提出的“是其所是”这个翻译是非常好的，而且它与帕兹希的翻译也非常接近。所以我建议采纳这个翻译。

## 四

最后，还应该说一下 ti esti (n)。这个短语在亚里士多德的其他著作中也

① Frede, M./Patzig, G., C. H., *Aristoteles' Metaphysik Z*, Band I s. 19.

② 苗力田主编：《亚里士多德全集》第七卷，第 33 页。

③ 苗力田：《亚里士多德的〈形而上学〉笺注》，《哲学研究》1999 年第 7 期，第 43 页。

④ 参见苗力田主编：《亚里士多德全集》第七卷，第 33 页。

⑤ 苗力田：《亚里士多德的〈形而上学〉笺注》，《哲学译丛》2000 年第 1 期，第 43 页。

出现，在《形而上学》这里，主要是在第七卷解释和说明 *ousia* 的时候，起非常重要的作用。这里，亚里士多德使用了两个词来说明 *ousia*，一个是 *ti esti*，另一个是 *tode ti*。后者指个体，相应于《范畴篇》中所说的“第一实体”；而 *ti esti* 大致相应于那里的“第二实体”，它的英文翻译一般是“what a thing is”或“essence”，德文翻译一般是“Was etwas ist”或者“Was”。

罗斯认为，一个 *ti esti* 乃是某物的 *ti esti*，即对“这是什么？”这个问题的回答。而且无论这某物是一个个体还是一个普遍的东西，它的本质只能被陈述为一种普遍的东西或一种普遍的东西的组合。在他主编的翻译中，这个短语被翻译为斜体的“*what*”，由此也说明，它表示的不是个体，而是种和属。此外，罗斯还认为，*ti esti* 与 *ti en einai* 有时候是有区别的，有时候则是在相同意义上使用的<sup>①</sup>。帕兹希则认为，把 *ti esti* 翻译为“Ein Was”或“Was eines Dinges”“与希腊文本相距太远”<sup>②</sup>，他主张把它翻译为“Was etwas ist”，而当对象已经确定的时候，把它翻译为“Was es ist”。这里，前一个翻译的意思是“某物之所是”，后一个翻译的意思是“这（东西）之所是”。我认为，帕兹希的观点有一点非常重要，这就是要把这个希腊文短语中的那个“是”（*esti*）翻译出来，至于它表示的是什么意思，则可以进一步讨论。比如说，一事物之所是乃是它的本质。而罗斯的翻译则直接突出了“什么”，尽管这“什么”乃是对问题的回答，尽管他还认为 *ti esti* 与 *ti en einai* 有时候意思是一样的。

在中文翻译中，我们有“什么”和“是什么”这样的翻译。苗力田先生主张后一种翻译。他认为，“这个是什么，既可当作谓词，又可当作所以是的是，当作本质和形式。在作谓词时就是一般。……但在它不再单纯是表示是什么，而是表示其所以是什么 *to ti en einai* 的时候，这个 *ousia* 就是在原理、认识和时间方面的第一”<sup>③</sup>。我觉得，苗力田先生的解释与罗斯的说明大体上是一致的，但是他提出的这个翻译显然比英文的“*what*”要好，因为它反映出 *ti esti* 这个短语中的“*esti*”所表达的那个“是”。实际上，“是什么”与帕

① 参见 Ross, W. D.: *Aristotle's Metaphysics*, pp. 159—171.

② Frede, M./Patzig, G., C. H., *Aristoteles' Metaphysik Z.*, Band I s. 20.

③ 苗力田：《亚里士多德〈形而上学〉笺注》，《哲学译丛》2000年第1期，第92页。

兹希提出的翻译是一致的。

以上我们考察了关于“to on”、“ousia”、“to ti en einai”和“ti esti”这几个希腊文术语的翻译。如果总结一下，我们就会发现一个非常明显的问题：翻译与希腊文是有距离的！具体地说，“to on”、“ousia”、“to ti en einai”和“ti esti”这几个希腊文短语是不同的，表达的意思也有一些区别。但是无论它们有什么不同，它们的共同点是明显的，即它们都与希腊文动词不定式 einai 有关，因为这一点是仅从字面上就可以看出来的。相比之下，在英文和德文翻译中，有些术语还保留了与动词不定式的联系，即从字面上还可以看出它们之间的相互联系，但是有些翻译，比如“substance”、“essence”、“Wesen”、“Wesenheit”、“Was”等等，这样的联系就不大看得出来了（当然，如果仔细分析，从“essence”、“Wesen”等还可以看出这种联系）。在中文也是同样，比如“存在”、“实体”、“本体”、“本质”等等，我们根本看不出它们与“是”的联系。在研究亚里士多德的时候，我们固然可以认为，亚里士多德的论述有这样那样的意思，表达了这样那样的思想，但是对于这些关键而重要的术语的翻译，保留字面的联系与不保留字面的联系，还是有很大差异的。

此外，还有一点值得我们注意。今天，亚里士多德的研究者们似乎有一种倾向，这就是尽可能地忠实于原文，保留希腊文的原意，包括其字面的意思，甚至不惜直接使用原文。这一点在帕兹希的著作中表现得最为明显。我想，这样的做法是值得我们深思的，因为我们使用的语言——汉语——属于与印欧语系完全不同的语系，其语言特点本身与印欧语系的语言相距甚远。且不论我们的思想文化传统与西方有什么不同，有多大的差异，这样的语言至少会在我们对思想文化传统的表达方面造成一些差异，至于这些差异会有多大，则需要我们在研究中仔细体会。欧文斯在论述关于 ousia 的翻译时认为，对这个词的英语翻译应该有四条标准：第一，不隐含有利于任何在亚里士多德以后形成的是之理论的偏见；第二，在形式上比“是”更抽象；第三，能够表示个体，包括具体的和非构成的；第四，在英国人听来表达了一种与

是的直接关系<sup>①</sup>。不论这四条标准是不是科学，是不是有道理，是不是被广大学者所接受，我认为，至少有一点是非常值得我们注意和借鉴的，这就是其中三条都涉及“是”的问题，都与“是”有关。

关于我们这里讨论的四个术语，余纪元提出如下译名：是（to on），本是（ousia），恒是（to ti en einai），是什么（ti esti）<sup>②</sup>。我们认为这也是很有参考价值的。按照我的体会，我们可以如下翻译：

to on	ousia	to ti en einai	ti esti
是（是者）	所是（所是者）	是其所是	所是者

在我看来，采用“是”，困难主要在于行文，即不如印欧语言那样容易区别对象语言和元语言。对于这个问题，我们可以采用“乃”、“所”、“之”等虚词来解决。还有一个困难，这就是外文中有时候“是”不加任何修饰，比如“上帝是”，这样的句子如果翻译成“上帝存在”似乎就不会有问题。但是，是不是真的没有问题？这个问题这里不进行讨论。我只想指出以下几点。首先，在亚里士多德的著作中，一般不存在这样的问题，因为他对只使用“是”这个词是有专门说明的，他认为这是“纯粹的是”。其次，关于上帝的大量讨论主要来自中世纪，因此像“上帝是”这样的句子不仅有其自身含义的问题，而且涉及“是”这个词自身的发展演变的问题。第三，不加任何修饰地使用“是”的情况是非常非常少见的。因此，“上帝是”、“我思故我是”这样的翻译虽然好像怪了一些，其实恰恰也是有道理的。

（原载《哲学译丛》2000年第2期）

① 参见 Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, pp. 71—72.

② 参见余纪元：《亚里士多德论 ON》，第72页。



## eimi 与卡恩

### ——兼评国内关于“是”与“存在”的若干论文

陈村富

关于希腊文 eimi 的理解与中译，近几年国内发表了近二十篇论文。备受冷落的希腊哲学还能激起一小阵热浪，实为喜事。它不仅深化了希腊哲学的研究，而且推进了近现代哲学本体论的探讨。其中最引人注目的是王路研究员的八篇文章。他对迄今有关论著和译著的批评颇有见地，对一些译名的建议值得重视。我本人在撰写《希腊哲学史》后两卷所承担的部分时，将充分吸取所有这些论文的合理意见，对原来释为“存在”的地方，分别予以考虑，或改为“是”、“是者”、“是其所是”，或采用西方有些学者的办法加括号并用两个词，或者保留“存在”的译法。

后一句话“或者保留‘存在’的译法”，也许有人感到诧异：“怎么，你不赞成‘以卡恩的研究成果为分界’？<sup>①</sup>不同意都译为‘是’？”是的，我不同意，而且卡恩也不见得同意。卡恩之后不少论著也还是坚持有些地方应该译为“有”或“存在”。这就产生一个问题：难道迄今国内关于卡恩的介绍和评价有误吗？我查阅了原文，阅读了1973年卡恩著作发表后的若干论著，我感到有必要提供些资料，做些补充，以便更全面、更深入地了解西方学者的研究成果。下面我先介绍卡恩的论文和著作，然后发表些评论，并顺便阐明

---

① 王路：《巴门尼德思想研究》，《哲学门》第一卷（2000）第一册，第67页。

本人关于“是”与“存在”的若干意见。

## 一、卡恩的论文到底说了些什么？

王路在两篇文章中介绍了卡恩的论文：“在这篇论文中，他发表了他关于希腊文中‘是’这个词的研究成果，认为这个词主要有三种用法：系词用法、存在用法和断真用法。”<sup>①</sup>作者在《如何理解希腊文动词 *einai*——介绍卡恩的工作》等论文中未加详细介绍。因此我想多说几句。

1965年，国际语言与哲学杂志 *Foundations of Language* 第一卷发表了 A. C. Graham 的论文 ‘*Being*’ in *Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry* (《语言学和哲学中的 *Being* 初探》)。第二卷 (1966) 发表了卡恩的 *The Greek Verb ‘to be’ and the Concept of Being* (《希腊动词 *to be* 与 *Being* 概念》)。1969年6月出版的《形而上学评论》第二十二卷第四号发表了卡恩的 *The Thesis of Parmenides* (《巴门尼德的命题》) 及 Howard Stein, Alexander P. D. Mourelatos 的两篇评论。同年，卡恩在这个季刊的第二十三卷发表了回应文章 *More on Parmenides* (《再论巴门尼德》)。后面我们要说到同六部系列丛书的关系，这里先说卡恩自己的论文。

这三篇论文中最重要的是第一篇《希腊动词 *to be* 和 *Being* 的概念》。卡恩在论文的后记和注中说，该文曾于1965年12月提交得克萨斯大学的哲学研讨会及在纽约召开的古希腊哲学学会的年会。文章参照 A. Mourelatos 和 Anthony Kenny 的评论作了修改，尔后又向 G. E. L. Owen 讨教。作者在论文中郑重表明：“本文建立在关于 *einai* 的一部著作所得结论的基础上。”<sup>②</sup> 这部著作就是后面要谈到的长达483页的《古希腊语动词 *to be*》。可以说，论文是专著的缩影，专著是论文的展开、补充和发展。这个结论可以从专著的序（写于1971年）得到印证：“本书断断续续始于一九六四年，当时想概要地描述动

<sup>①</sup> 王路：《“是”之研究述评》，载《哲学动态》1999年第6期，第43页；同上，《哲学门》，第61页。

<sup>②</sup> 见 *Foundation of Language*, 2 (1966), 第262—265页，及第262页注18。

词 to be 在希腊前哲学时期的用法，以便为读解巴门尼德以来哲学家们的更专业的用法奠定基础。但是这个任务比预料的难度大。如果不直面语言理论和哲学用语上的许多争议，就不可能对这些希腊资料做出恰当的描述。”<sup>①</sup>

卡恩说：“本文关注希腊本体论的语言基础，也就是说，阐明动词 einai 的日常用法和意义以便为哲学的分析提供素材。”<sup>②</sup> 后记中作者再次声明：“本文不妄求为 einai 的哲学用法提供完整的说明。”<sup>③</sup> 卡恩文章的中心思想是：同意 Graham 的看法，在阿拉伯语和汉语那里，表述‘存在’与系词两个不同的词。但是希腊语的原生动词 eimi 及所派生的分词和不定式等集二者于一身，无法像 John Stuart Mill 所主张的可以从语法形式上加以划分（第 247 页）。而且这种二分起误导作用，以为“存在”像系词一样，也是希腊动词 eimi 的基本意义。作者引《形而上学》第五卷第七章亚里士多德关于 being 的四个诠释，证明希腊没有我们现在的存在概念（第 248 页）。接着作者援引普罗泰戈拉的命题，他译为：“Man is the measure of all things, of what is, that it is; of what is not, that it is not.”（人是万物的尺度，是如此者是如此的尺度，也是非如此者不是如此的尺度）。卡恩认为这个命题的含义远比“存在”广泛，“他把人看作万事万物的尺度，即所有的事件，相关的事实，而不仅是存在问题的尺度”（第 250 页）。卡恩认为命题的含义是人是一切“to be so”，“to be the case”，“to be true”的尺度（第 250 页）。

从第 250 页开始，卡恩论述希腊动词 einai 的三个特征和用法。第一个就是 to be so, to be the case, to be true, 即王路说的“断真用法”。卡恩的原话是：“first, most general sense of einai, which I will refer to the sense of verity or the veridical usage”（第 250 页）。卡恩坚持亚里士多德的说法：这是 to be 的“最严格的”，“最主要的”（1051b1）含义，批评罗斯和耶格尔对此的评论（第 250 页）。因为王路的概括与原文有出入，所以我将第二、第三种作用这段译为中文。他说：“本文剩下的部分将讨论 einai 的使用和意义方面的另两

---

① Charles H. Kahn: *The Verb 'to be' in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973, 序言页 IX。

② 见 *Foundation of Language*, 2 (1966), 第 245 页。

③ 同上，第 262 页。

个特征，它在哲学上的作用虽然不像我们更加关注的断真意义重要，然而对希腊本体论的发展提供了饶有兴味的线索。前一个特征是比较语言学所说的持续体态 (the durative aspect)。后一个特征一般说来尚未被人们所注意，似乎也无固定的名称，姑且称之为动词的处所价值 (locative value)。” (第 254 页)

第二个语用特征表示事件或对象的持续性，作者分析了 eimi 只有现在式、未完成过去式及将来式，而无简单过去式 (aorist) 和完成式的特征，他从荷马和巴门尼德著作中寻找论据。荷马的“无终点的连续”和“永恒”，巴门尼德用之表示 Being 的连续性和无生无灭的特征，都与这个用法和意义有关 (第 254—256 页)。

第三个语用特征同非洲方言的 Ewe (there is, exist)、土耳其语 var (there is) 和 Yok (there is not)，及阿拉伯语 il y a (there is, exist) 一致，表示“某处有……”，“存在于……”或“在某处”。“在这个意义上，我认为同平常所说的动词的存在意义紧密相关……我想加上连接号称之为 the existential-locative sense (第 257 页)”；“有趣的是，在欧洲语言中，古老的印欧语系的 es—一直保留在存在的表述中。它用加上个处所副词的办法保持古老的 existential force，例如英语的 there is，意大利语的 c'è, ci sono，德语的 dasein” (第 257 页)。“在希腊哲学中处所和存在观念 (idea of existence) 的密切关系，人们所见略同” (第 258 页)。甚至，阿拿克萨戈拉、恩培多克里、巴门尼德、柏拉图都要分别为 nons, love, Being, Forms 找一个存在的处所。所以“即使存在与处所在希腊思想中不是等同的，它们至少在逻辑上是等值的，它们互相蕴涵” (第 258 页)。

好了，说到这里可以明显看出：本文的内容如同题目所示，包括两个部分，第 245—258 页重点讨论希腊动词 einai 在前哲学和哲学产生后一般用语中的含义，重点是语用方面的三个特征，顺便提及对哲学思维的影响。从第 259 页 “How did the new view of being arise?” 开始重点讨论 Being 概念。卡恩讲的是“语用和意义方面的三个特征”。<sup>①</sup> 这三个特征是：1. 断真 (严格说是包含

① 参看第 246 页，“All I hope to show is that some features of the use and meaning of einai.”

认识论和逻辑双重意义的真与实，参见第 253，260 页)；2. 持续体态；3. 指称处所 - 存在，而不是王路说的“系词用法、存在用法和断真用法”。

## 二、《古希腊语动词 ‘to be’》一书的框架和评价

前面说过，国际语言与哲学杂志专刊《语言基础》第一卷(1965)发表了格拉罕(A. C. Graham)的《语言与哲学中的 being 初探》。论文首页加了“编者注”：“本文是不同语言中‘being’概念的初步探讨。关于不同语言中‘being’的研究，我们准备以《语言基础——增刊系列丛书》(Foundations of Language—Supplementary Series)的名称发表专题论作。”这个系列论著的名称为《动词‘be’及其同类词——哲学的、语法的研究》，由 John W. M. Verhaar 主编，共六册：

1. 古汉语、阿萨巴斯加语 (Athapaskan)、蒙达语 (Mundari) 研究；
2. 爱斯基摩语、印地语、祖尼语、现代希腊语、德拉维族语 (Malyalam)<sup>①</sup>、库鲁赫语 (Kurukh)<sup>②</sup> 研究；
3. 日语、克什米尔语、亚美尼亚语、匈牙利语、苏美尔语 (Sumerian)<sup>③</sup>、修纳语 (Shona)<sup>④</sup> 研究；
4. 契维语 (TWI)<sup>⑤</sup>、现代汉语、阿拉伯语研究；
5. 乌尔都语、土耳其语、孟加拉语、阿哈拉语 (Amharic)<sup>⑥</sup>、印尼语、泰卢固语 (Telugu)<sup>⑦</sup>、爱沙尼亚语研究；
6. 古希腊语动词 ‘to be’ 研究 (卡恩独著)。

---

① 南印度德拉维族语言。该族的一小部分迁往马来西亚，所以成了马来西亚部分人的语言，还有的迁往锡兰，它是现在印度喀拉拉邦的主要语种之一。请不要误解为马来西亚语。

② 印度北德拉维族语言，现住在印度 Chota Nagpur，约 150 万人使用这种古老语言。

③ 古代西亚幼发拉底河下游居民的语言，后来成为古巴比伦的地域。

④ 现非洲罗得西亚和莫桑比克居民的语言。

⑤ 属于克瓦 (kwa) 语支，非洲加纳通用。

⑥ 古代闪族语言之一支。

⑦ 印度德拉维语的主要支脉。

以上依序分别发表于 1967、1968、1968、1969、1972、1973 年，都由 D. Reidel 荷兰出版公司出版。六部丛书的分量差异颇大，分别为 100、147、125、125、232、483 页，可见卡恩这部著作在整个系列增刊中的分量。按编者序所说，还有新旧约希伯来语和希腊语以及一部总结性的综合论述。我们通过几个渠道都找不到。据说也许是某种原因不出版了。

这六部论著涉及 24 种语言中的 ‘to be’ 或类似词汇。对卡恩著作的评述应该放在这一大背景下来考查。

卡恩的著作共 8 章，外加 3 个附录。第一章阐述了他的研究方法：资料方面以前哲学的荷马著作作为文本典范；理论方面主要运用哈里斯的转换语法理论。研究的次序是以英语为主研究 to be 的一般特征及其同希腊语的差异。第二章阐述了关于主语、谓语和系词的一般理论。关键的是第三章，这里的分类总表是全书的总纲目。这章开始专门研究希腊文的 eimi 系列。作者在第一章谈到关于 ‘to be’ 的统一性时就提出了他的分类法，首先分为系词结构与非系词结构，第一阶用法与派生的第二阶用法（见第一章第 8—9 节）。在第三章中卡恩提出希腊文 eimi 的句法分类总表和语用、语义分类问题。他说：缪勒的系词与存在的二分法是不妥当的，“存在”从根本上说是词义或语义的，而不是句法的概念，而系词结构是属于句法的范畴。“在实践中我们也无法运用这种混淆句法标准和语义标准的二分法”，<sup>①</sup>接着卡恩说，我们不认同传统的说法，以为作为系词的 eimi 是没有自身的含义的，而作为存在的 eimi 则“不仅仅是系词，还有它自身的含义”。卡恩自己的分类法是先分为系词结构与非系词结构，然后运用哈里斯的转换语法理论，将系词结构又分为“名词性系词”（nominal）与派生的五类。非系词结构中卡恩分为四类：存在句型的、表示“所有”（have）关系的、表示能力的结构、断真的结构。本书第四、五章专门研究分类总表中系词结构；第六、七章分别研究第二阶的非系词结构。最后一章即第八章研究整个 eimi 系列的统一性，第八章最后两节谈对哲学的意义。在上述前提下，这里才变到下一段论及的“第三种用法”。所

<sup>①</sup> Charles H. Kahn: *The Verb 'to be' in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 80.

以，所谓卡恩的三种用法（系词用法、存在用法、断真用法）同卡恩的全面的论述和分类有出入：第一，无视他自己一再强调的逻辑分类的根据；第二，忽略了他“第一阶”（first-order）与派生的“第二阶”（非系词结构）的区别；第三，在第二阶中不只存在与断真两种类型，还有表示所有和能力的两种类型；第四，卡恩不是以系词结构占大多数（如《伊利亚特》前十二卷中达80%—85%）作论据，证明 eimi 都应译为“是”，因为他在第四章从语义学与语用学方面研究六种系词结构的功能时，说明第三、四种有“存在”含义，第五种内涵“所有”的意思。在第五章“系词理论”中，卡恩也从理论上认可系词内涵“在”与“有”的语义。

这里要说明一点。卡恩的分类有其独到的见解，但是相当混乱。他在论文中按 einai 的使用和意义特征划分为断真、连续体态和存在三种。在专著中他先按句法结构划分为系词与非系词两类，然后又按哈里斯的“核心句型”与“转换句型”将系词结构叫做“第一阶的”，将非系词结构叫做第二阶的，派生的。这两种类型内部，他又作了过细的区分。在最后一章即第八章，研究系词结构与非系词结构中“存在”与“断真”对哲学思维的影响时，他运用了蒯恩的“本体论承诺”理论，认为系词结构的 eimi 有自身的意义，对哲学上 Being 的形成有重要影响，所以又提出“be 用作表语、存在和断真的三分法，作为希腊哲学的资源”。“系词结构、断真用法和存在用法，代表了动词 eimi 的三个功能，这对于 Being 理论和概念是至关重要的”<sup>①</sup>。也许就是第8章第6、7两节的这一提法，被人们当作卡恩的论文和著作的“to be 的三种用法”。准确的表述应为卡恩自己说的“系词结构、断真用法和存在用法”，即“eimi 的三个功能”。第八章有几处用过“three Primary uses”（三个主要用法）（第401页）。但是这个简要的表述是建立在在前面总的框架基础上的。系词用法是以句法结构的划分为依据的。而后两个是以语用和语义为依据的。系词结构中有的从语义看有处所和断真的含义。反之，断真和存在用法，从句法结构看，有的是系词结构，有的如卡恩所说很难说是实义动词还是系词。

---

<sup>①</sup> Charles H. Kahn: *The Verb 'to be' in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973, 序言第33页，正文第400页。

国内有几篇文章对卡恩著作的影响评价很高，主张“以卡恩的研究成果为分界”，“对于巴门尼德的理解，在卡恩的成果问世之前和之后，是有很大差异的”。“卡恩的工作为古希腊哲学的研究，为本体论的研究注入了新的活力，引起了人们的重视，产生了新的研究成果”，而且以巴门尼德研究为例，说“这方面的成果很多”，在注中还将1970年出版的莫瑞拉脱斯（Mourelatos）著作当作1973年出版的卡恩著作的影响的例证。<sup>①</sup> 这些结论都是很大胆的，我不知道到底有多少资料的根据。由于种种条件的限制，我们中国的学者，对西方学者近几十年的研究状况知之甚少。即使是一个巴门尼德，到底卡恩著作前后西方有多少成果，有几种看法，研究的进路如何，在原文的诠释方面有什么新的进展，卡恩吸收了人家什么成果，1973年之后人们对卡恩的见解有哪些接受和批评意见，有多少人引证和推进了他们的研究，如此等等，即使有现代的信息工具，也少得可怜。纵然买到希腊研究的资料，也不等于我们阅读了，钻研过了。所以我主张评价方面结论性的话还是慎重些好。卡恩的书的确对我们很有启发，可能是迄今对 eimi 研究最为详尽的一部书。涉及对卡恩的评价，我认为要分两个方面，其一是对我们当下的讨论有什么启迪，其二是在西方学术界关于 eimi 的研究中卡恩有什么地位。

我们先说后一个方面。前面关于卡恩著作的背景材料中已经说过，这是24种语言、六部丛书之一。这套丛书是有影响的，当然也包括卡恩。但是卡恩的分类和结论主要是运用了美国50—60年代流行的描写语言学派哈里斯（L. S. Harris）的语言结构转换的理论，这一理论本身有它的局限性；对古希腊适用到什么程度，也是有争议的。卡恩说系词结构占大部分，其实这是共识。他引证加以批评的 Liddle-Scott-Jones《希英大词典》就说过“最常用的是作为表语和主语之间的系词”（第83页）。从“be”（是）到哲学上的 Being, to on, ousia, 那是一个漫长的、复杂的哲学的发展过程，不是由系词结构为主就能推断出来，当然这点我们不苛求卡恩，因为他已声明那不是这本书的任务。卡恩著作的另一个特征（有人说这是他的一大贡献）是单独分出一类

<sup>①</sup> 引文见《哲学门》第一卷（2000）第一册，第62、67、66页；《哲学动态》1999年第6期，第44页。



“断真用法”。其实他所说的第一种“to be so”，“to be true”，本来就是古希腊语，甚至整个印欧语系 es 的本性。这点海德格尔早已指出 es 本来就是把真相显示出来。他说的断真用法第二种是以希腊文 hos 为关联词的复合句“these things are just as you say”以及诸如此类。据说这是他的独创，这里不加评论，我只是说，这难以作为哲学上由“是”必然求得“真”的根据。从巴门尼德到亚里士多德有很大变化。亚里士多德的自然哲学，就是研究永恒运动的和生灭的本体 (ousia) 的真知的。卡恩所说的 Being 与 Becoming 的僵硬对立仅对巴门尼德有效。柏拉图在《智者篇》中认可“运动是 ontos (Being)”，这就从根本上突破了巴门尼德的框架。普林斯顿一卷本译为 is (exists): “Motion is (exists) by virtue of partaking of existence” (“运动因分有存在而存在”)。路白丛书译为“运动因分有 being (ontos) 而存在 (exists, esti)”。<sup>①</sup> 接着一段解释很值得“是”或“存在”不同看法的学者共同来琢磨。爱利亚的客人说：运动既是同，又是异，因为它既分有“同”之“是”，又分有“异”之“是”。所以既作为“是”而存在，又作为“非是”而存在 (256B)。这里，如果将省略成分及代词成分都还原为 eimi 的各形态，那就是 einai and me einai (既是又不是)，to on 与 to me on (同之“是”与异之“是”)。至于那个 esti 你译为“是”，显然也内涵“存在”的意思，读起来别扭些而已；你译为“存在”，对于外哲史的学者、爱好者来说，也知道这个“存在”与系词“是”的关系。在《形而上学》那里，“作为偶性之 Being”已经是变动不居的“偶性”；作为 ousia 之 Being，那是“是什么”之“是”，算是最稳定的，然而它毕竟是“本体”。那是无法将“有”和“存在”排斥在“是”之外的<sup>②</sup>。到了晚期希腊的斯多亚和伊壁鸠鲁，他们说的 Being 则含有更多的“存在”的内容，已经是一个可以感觉到的“实在” (entity) 了。卡恩的著作和论文不可能成为什么里程碑，其实道理也很简单。西方学者处于同一语境，他们不难理解 eimi 与 Being，而且从古代的诠释家到今天的翻译、诠释与研究，这个问题已经不是未解决的难题。各种译本尽管有些地方

① 柏拉图：《智者篇》，255E。

② 参看卡恩论文后记第4条：“第二种用法当然是亚里士多德语言的一部分”（第265页）。

译名和理解不同，但无大的分歧。在这个领域内，对西方学者而言，已无大文章可做了。所谓卡恩成果在西方希腊研究中的划时代的作用，未免言过其实。找几篇、几部引证过卡恩的论著并不难，但不足以得出卡恩的划界性的作用。亚里士多德全集牛津修订本是1984年出版的，编者觉得没必要作大的修订，像 Ross, Cornford, Barnes 这些名流，凭他们的印欧语系的本能和深厚的学术功底，早已把 to be 大部分译为系词。在 to on 作为哲学范畴时，他们大都译为 Being，同时根据语境和哲学含义，有时译为 Being (exist)，有时译为“存在”。更换译文者仅三篇。其中就有中国学者认为不该译为“存在”的《后分析》篇（顺便说一下，卡恩并不认为 89b ei esti 应译为“是”）。这篇是主编 Barnes 译的。他的译文是相当标准的。1998、1999年，美英陆续出版了关于柏拉图和亚里士多德的论文集各四卷，收录20世纪80年代以来主要是90年代的重要论文。关于柏拉图的共64篇（其中有卡恩的关于柏拉图中期著作顺序的一篇，另有一篇反驳），关于柏拉图著作的 Being 问题有两篇<sup>①</sup>。亚里士多德的论文集收录了80篇，没有卡恩的论文。涉及 Being 问题的有四篇<sup>②</sup>。我细查了一遍，这六篇中无一篇引证过或提到过卡恩的成果。我估计不外两个原因：一是如上所述，希腊文的 to be 的含义与用法已不是什么新问题；二是，人们研究 Being 的领域和问题已有所转移。

那么卡恩是否开启了巴门尼德研究的新局面呢？他的两篇论文我觉得有新意，但是所讨论的问题其实还是老问题。本文首页提到《形而上学评论》发表了两篇回应卡恩的文章，就是个例证。我们无法否认卡恩的创见，同时也无根据拔高他的地位。著名科学哲学家波普（Karl P. Popper）在他逝世前一年，即1993年收集出版的论集 *The World of Parmenides*，作者特地撰写了序

① 见 Ed. by Nicholas D. Smith, *Plato: Critical Assessments*, London and New York, 1998. Vol. 2, pp. 116—141 (Robert Bolton, *Plato's Distinction Between Being and Becoming*); Vol. 4, pp. 142—157 (John Robert, *The Problem About Being in the Sophist*).

② 见 Ed. by Lloyd P. Gerson, *Aristotle: Critical Assessments*, London and New York, 1999. Vol. 1, pp. 186—202 (Joan Kung, *Aristotle on 'Being is Said in Many Ways'*); pp. 275—285 (Mary Louise Gill, *APA Symposium: Aristotle on Substance and Predication*); pp. 339—355 (Aryeh Kosman, *Divine Being and Divine Thinking in Metaphysics Lambda*); Vol. 2, pp. 225—253 (David Charles, *Aristotle on Substance, Essence and Biological Kinds*).

言，另有新意。他把色诺芬尼、赫拉克利特和巴门尼德结合起来，研究巴门尼德的“意见之路”。波普问道：太阳神引导人们走向光明之路，但是太阳西落后月亮之神照亮“黑暗居所”，不是也很有意义吗？人们不断追问 to on 和 episteme，为何不追问 to me on（非是）和 doxa（意见、看法、见解）呢？波普的研究实际上涉及哲学的思维方式与自然科学的思维方式，以及当代的反形而上学问题，也许可启迪我们以更开阔的视野去考察巴门尼德的“to on”与“to me on”。

卡恩关于赫拉克利特的研究，《希腊哲学史》第一卷提到过。关于 to be 的研究，国内学者是这两、三年才见到复印件的，因为这一增刊系列已绝版。我认为，它对以汉语为语境的中国学者是颇有价值的。卡恩的著作提供了大量的史料，而且作了分类和研究，为我们的研究创造了良好的资料条件。他提出的主要问题是语言框架对哲学思维、哲学范畴的影响。对于汉语学者来说，这是很重要的。由此推进，在汉译中如何表述希腊的 esti, einai, to on, ousia 等等，是一个至今没有解决的老问题。如同卡恩说的，这里需要各学科的合作研究。我觉得王路从逻辑和语言的角度发表的几篇论文对于我们从事哲学和宗教研究的人就很有启发。对于 eimi 的中文表述问题，他提出了区分元语言与对象语言的办法。过去的中译本的确把许多不该译为“存在”的地方译为“存在”，王路提出的质疑有道理，引入卡恩的研究成果的确也很有必要。对于汉语学者来说，卡恩的书可能起重要的积极作用，这也是本人阅读他的著作的点滴体验。我提醒的仅仅一点，就是切勿造成错觉，以为卡恩也主张“应该总是根据‘是’来理解和翻译 to be 或 sein”；“只有将它译为‘是’才可以正确理解西方哲学重视逻辑和科学的传统精神。”

“艾咪”（eimi 的戏称）是个风姿多彩的，永葆青春的少女，古今多少学者为之耗尽笔墨，倾诉衷情。如今被东方学者相中了。但愿中国的年轻学者伸开多情的双手拥抱智慧象征的 eimi！

# 关于希腊语动词 eimi 研究的若干方法论问题

陈村富

关于希腊文 eimi (含 einai, on, to on. ousia 等) 的含义与中译问题, 在 2001 年 9 月 23 日至 26 日于济南召开的“中华全国外国哲学史年会”上展开了热烈的讨论。本人亦提交了论文《eimi 与卡恩——兼评国内关于“是”与“存在”的若干论文》。同年 9 月 10 日至 13 日在兰州召开的“原创文化国际研讨会”也涉及这个问题, 本文提交的《体现希腊原创智慧的若干观念》也有所论及。以往的讨论和论文给我本人的一个重要启示是, 必须研究从希腊文的 being 到哲学上的 Being 范畴的方法论问题。我这里所说的“方法”, 当然不是黑格尔所讽刺的外在的方法, 而是由研究对象所决定的内在的方法。这个方法也就是巴门尼德所说的由“是”求“真”的 ὁδός (hodos 途径、进路)。Hodos 在荷马时代也写作 oudo (Od. 17, 196) 泛指 way, road (途径, 道路), 比 logos 更接近上古汉语中的“道路”之“道”, 也指溪水之“通道”、“航道” (course, channel of a river) 以及旅游、航行之“陆路”与“水路”, 之后引申为“言谈之道”, “办事的方式”, 祭司和占卜者的“预言之道”和“占卜方法”及“学问之途”、“研究方法”。<sup>①</sup> 巴门尼德似乎不喜欢被赫拉克利特用惯了的 losos。他不愿将 logos 当作哲学上的范畴, 而是将日常

---

<sup>①</sup> 参看 H. G. Lidell and R. Scott, *Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*. Oxford, 1996 (《希英大辞典》, 1996 年牛津修订版), 第 1190 页。

用语中的 *hodos* 提升为哲学范畴，指追求真知的必经途径，这是一条以“命运之神”（*Ananke*）为中保，以太阳神为指引，由 *Dike* 女神所公证的光明的、公正的、必然如此的求知之道。<sup>①</sup> 由于古代希腊哲学以本体论（“是”论）为主，认识论和方法论尚未成为哲学的重点，所以尽管柏拉图、亚里士多德和斯多亚学派都在“研究方法”和“思路”意义上用过 *hodos*，但是它始终未成为一个重要的哲学范畴。今天我们要研究的是希腊语法、语义和语用上的 *eimi* 与哲学范畴的 *to on. ousia* 的关系及其中译，所以我们要回归到“Being”范畴奠基人巴门尼德的 *hodos*，寻求研究希腊哲学中“Being”的途径。

## 一、语言层面上的 *eimi*、*einai*，*to on*、*ousia*

语言框架的差异制约着哲学思维方式上的区别，这是学术界的共识。国际语言与哲学杂志之所以出版 *The Verb “be” and Its Synonyms*、《动词“be”及其同类词》的补充系列丛书，讨论各种语言中“being”及同类词汇的用法与语义，其原因也就是 Benjamin Whorf 的命题：“The grammatical structure of language guide the formation of philosophical concept”<sup>②</sup>（语言的语法结构支配哲学概念的形成）。我在《*eimi* 与卡恩》一文中介绍了“国际语言与哲学”杂志第一、二卷 Graham 和 Kahn 的论文及六部系列丛书 24 种语言的概貌。下列几点共识对我们当下的研究颇有价值：

1. 印欧语系中的“to be”来自一个共同的词根“es”，既是系词（X is Y）又指示存在或“有”（X is, there is X），是一个二者合一的动词。因此，在译为中文时，无论是译为“是”还是译为“有”、“存在”，都无法完整表述印欧语的“be”各种时态、语态和语义。

2. 来自同一词根 *es* 的希腊语动词 *eimi* 及其不定或 *einai* 和现在式主动语

---

① 有关资料见第尔斯、克兰茨的《苏格拉底以前学派残篇》第 28 章，残篇一（《序词》），残篇八第 13—15、26—31、35—36 行。

② *Foundstions of Language*, Vol. 1 (1965) 编者注及 A. C. Graham: ‘Being’ in *Linguistics and Phylosophy: A Preliminary Inquiry*, P. 223.

态阳性、中性、阴性的分词 *on*, *ousa* (或 *ousia*) 等等, 总之 *eimi* 的各种形式, 远比其他印欧语的 *es* 丰富, 它是一个同时含有系词、“有”、“存在”、“能力与可能”、“活着在那”等的多义词, 而且形式上难以区分系词结构或非系词结构。因此, 翻译希腊文的资料必须顾及它比其他印欧语更复杂的这个语言特征, 根本不可能用一个中文词语“是”或“存在”、“有”来译所有形式的 *eimi*、*einai*、*on* 等。

3. 在中文和阿拉伯语及其他少数语言如阿萨巴斯加语 (*Athapaskan*)、蒙达语 (*Mundari*)、土耳其语等中, 系词和表述存在或“有”的词汇分开, 没有相应的兼有系词与“存在”的词汇。因此, 阿拉伯学者在翻译和注释亚里士多德著作时就碰到一个问题: 如何表述“是”与“存在”未加区分的亚里士多德的“Being”? 他们往往用 *kana* 表示作为“存在”的 *be*, *become*; 用“A (第一格) *kuwa*B (第一格)”, 或者是加个小品词 *inna*, 用“*Inna* A (第四格) B (第一格)”来表述希腊语中的系词。也有的人如公元 910 或 911 年逝世的 *Ishag Ibn Hunayn* 在注释亚氏的《范畴篇》时用“*kana* A B”、“A *huwa* B”来翻译作系词解的 *einai*。今天我们用中文译希腊文, 将重演公元 9 至 12 世纪阿拉伯学者释注希腊文著作的历史。因为汉语同阿拉伯语一样, 也没有一个动词兼有希腊文 *eimi* 的众多词义。用一种语言框架的词汇和语法去表述另一种语言框架中的词汇和语法时, 或者要用母语不同的词去表述另一语种的一个词或者是创造新词。如同阿拉伯语中已经发生过的事例一样, 即使创造新词或音译的新词(如“逻各斯”)也必然是在母语的语言框架中使用。主张用“是”去译希腊文中所有 *eimi* 的各种形态只有在一个条件下才能成立, 这就是赋予中文的“是”以希腊文 *eimi* 同等的语义和语用功能, 同时将中文的语言框架都变为希腊语的语言框架, 否则必然有所偏离, 必然转述一重意思时丢弃了另一层意思。这里的确存在一个“不可译”的问题。本人不是什么“是派”, 也不属于什么“存在派”, 我在《*eimi* 与卡恩》一文中已表明, 主张按照 *eimi* 的多义并存特征, 联系不同的语境, 多数场合译为“是”, 有时则译为“有”或“存在”, 有时可以学习英译者二者并用, 将 *being* 或者 *exist* 置于括号之中。主张都译为“是”, 同主张都译为“存在”或“有”(附带说一句, 似乎无人这么主张) 在思维方法上犯了同样的毛病。

希腊哲学家大都用古典希腊语（阿提卡方言）表述他的哲学思想。尽管早期和晚期希腊有些差异，但有一点是无疑的：可以将他们的文本中的 eimi 系列区分为两类，其一是同所有文本一样的日常用语，日常词义；其二是作为哲学范畴的特殊含义。即使是巴门尼德和亚里士多德也不例外。<sup>①</sup> eimi 作为日常词语，主要功能是充当主谓语的系词，这种情况下可以译为“是”。但是必须注意希腊文的系词 eimi 和不定式 einai 同近代英语的“be”“to be”略有差异。卡恩做了细致的考查，他称之为“第二阶”（the second order）的系词。<sup>②</sup> eimi 还有实义动词或像卡恩那样称之为“非系词结构”的用法，这种情况下按照前后文的语境，译为“有”、“存在”、“在”、“能”等是符合原意的。任找一部希腊语法书，它都会告诉你，第三格（dative）加系词常常表示拥有，第二格（genitive）加系词表示从属关系，例如 τ η βασιλει α η ν μ ά χαιρα（首译 te Basikia en machaira）相当于英语的 the Queen had a sabre，汉语的“王后有一把剑”，若译为“王后是一把剑”或“这把剑是王后”就闹笑话。若用第二格，τ ης βασιλχε ίας η ν η μ ά χαιρα，意思是 the sabre belonged to the Queen “这把剑属于王后所有”。<sup>③</sup> 《希腊哲学史》第2卷第1编“智者运动”介绍了普罗泰戈拉怀疑“有没有神？”“神是什么”的四则原始资料及英文、意大利译本的解释，还介绍了普罗狄柯、克里底亚、伯里克利、欧里庇得斯、阿里斯多芬等关于神的资料。<sup>④</sup> 在撰稿时，我查阅了原文及英译文，结合当时的思潮和语境，都是怀疑“有没有神？”“是否存在像先人所传授的神？”这里都是日常用语的 eimi 的各种时态、语态，是“有”、“存在”、“是”三者合一的系词，译为中文恰恰应突出“有”或“存在”。伯里克利认为“神的存在只是一种推断而已，我们中谁也没见过”（《伯里克利传》第6节）；欧里庇得斯《柏勒洛丰》残篇第286说：“谁说天上有神？不！没

① 参看《希腊哲学史》第1卷，第594—597、612页，关于 eimi 系列各种用法的统计资料。

② 见 Charles H. Kahn. *The Verb 'to be' in Ancient Greek*, D. Reidel Publishing Company, 1973, 正文第4章第21—30节。

③ Francis H. Fobes, *Philosophical Greek: An Introduction*. The University of Chicago Press, 1957, 第23—24页。

④ 汪子嵩等：《希腊哲学史》，第2卷，人民出版社1993年版，第188—201页。

有!”。若按现在一些文章的说法,都译为“是”:“神是,是一种推断……”或“是神只是一推断……”“谁说天上是神,不,不是”似乎坚持了系词“是”的用法、实际上是按自己的想法改造了希腊文的 eimi,将希腊文的丰富内涵的 eimi 变成只是联系主谓语的“中国化了的”“是”。我在《eimi 与卡恩》一文中说过,其实卡恩也只是说,eimi 用作系词占大多数,他不否认“非系词结构”的用法,而且在系词结构中,他并没有将“是”与“有”、“存在”、“能”对立起来,排斥后者。

所以,我们在研究希腊文的语言框架对希腊哲学范畴影响时,首先要弄清希腊文语言框架中 eimi 的句法结构和功能,包括上述“A(第一格) is B(第一格)”及“A(第三格) is B(第一格)”、“A(第二格) is B(第一格)”,切莫一看到“is”就释为“是”,以为这就是真正的希腊语了。其次要了解 eimi 还有“非系词结构”的用法。再次,不仅是语法和句法,而且要知道它的语义与语用功能。同时切莫忘记使用 eimi 时的语境。当我们用一种语言去译另一种语言框架中的词汇时,还需要懂一点解释学、语言哲学和翻译的理论,必须明白汉语的“是”不像希腊文的 eimi,它不含有“存在”、“有”与“能”的意思。当我们“一以‘是’之”“一‘是’到底”时,我们不仅远离希腊语而且无法让使用汉语的读者理解原意了。

说清了这个道理,我们可以沿着 hodos 的途径着手讨论第二个问题:希腊语言框架制约下的哲学范畴 Being。

## 二、从语言框架的 being 到哲学范畴的 Being

从语言框架的 being 到哲学范畴的 Being 在希腊经历了一个漫长的过程。考古发掘资料证明,公元前 2000 年克里特文明时期,那里有了象形文字。前 1700 年中期米诺斯阶段出现了线形文字 A (linear A),它属于音节字但不属于印欧语系,可能是前希腊人的文字,至今尚未有人读解。大约是公元 1450 年左右,即后期米诺斯阶段出现了线形文字 B (linear B)。20 世纪初至 60 年代,考古学家在克里特发现近 4000 件线形文字 B 文物,在派罗斯发现了约



1200 件，此外在迈锡尼、底比斯也有所发现。语言学家文特里斯（M. Ventris 1921—1956，因车祸身亡）读解了 linear B，认定是希腊语民族亚该亚人的文字。但是公元前 12 世纪另一支希腊人多立斯人进入南希腊后 linear B 中断了，直到公元前 9—前 8 世纪希腊人从腓尼基人那里学来了字母并加以改造、区分了元音与辅音，这才有了后人见到的书写形式的伊奥尼亚、埃俄利亚和多立斯三个语支的文字。随着雅典的崛起，以伊奥尼亚语文为基础的阿提卡语言取得了统治地位。<sup>①</sup> 当我们引证卡恩关于《伊利亚特》前 12 卷所使用的 eimi 的统计资料时，切莫忘掉荷马史诗是公元前 6 世纪初（最早不超过前 7 世纪末）才由口头传说过渡到各种方言的书写语言，庇西特拉图（Peisistratus）在位时期（前 560—前 527 年）才由他主持收集各种口传的和书写的史诗加以整理，并赋予便于在泛雅典娜节朗诵的形式，当时还是以伊奥尼亚方言为主渗有埃俄利亚（Aeolic）和南希腊方言。公元前 3 至前 2 世纪亚历山大里亚图书馆的文人学士又加以整理加工，赋予晚期希腊形成的书写形式，至于小写字母和标音符号则是希腊化以后的事了。<sup>②</sup> 维柯的《新科学》也研究了诗性语言到哲学思维的转换。同希腊远古时代（克里特——迈锡尼文明时代）和上古时代（前 12—前 9 世纪）的社会情况和人们的思维能力相呼应，当时也只有同地下挖掘的文物相应的语言符号。同其他印欧语支一样，eimi 起初也是指称自然界和人们日常生活中感觉到的、呈现出来的现象。在诗性语言中注重韵律，为了保持抑扬格、扬抑格等的韵律和节拍，往往省略系词和小词。公元前 7 世纪出现散文体后，eimi 的系词功能才发展起来。对哲学思维而言，最适合的文体是刚出现的散文而不是格律诗。哲学上回答“为什么”的需要反过来又推动了散文和论述文的发展。当米利都学派的哲学家们讲“水是本原”、“apeton 是本原”、“气是本原”等等时，这里的“水”、“气”和“本原”已经是哲学概念，其命题也已是哲学命题了。当时他们发

① 参看希罗多德，王嘉勇译：《历史》，商务印书馆 1959 年版，第 535—536 页。The Cambridge Ancient History, Vol. 3 Part 3, ch. 36 (A), New edition 1982.

② 参看 Homer, Iliad, Introduction. Revised by W. F. Wyatt. 1999; George Grote, A History of Greece: From the Time of Solon to 403 B. C., New Edition by Routledge, 2001, pp. 75—116; The Oxford Classical Dictionary. Third Edition, 1996. pp. 718—720.

问的对象是“什么是本原”，也就是命题中的主词和谓词，而不是系词 eimi。但是同“X 是白的”、“X 是人”、“X 是冷的”不同，“X 是本原”是无法靠感觉和经验断定真假对错的，必须借助于理论思维。所以，在印欧语中，尤其是哲学思维发达的希腊，eimi 迟早要成为哲学思维的对象。赫拉克利特认为，cosmos（宇宙）“过去、现在、将来永远是燃烧着的活火”（ἦν αἰεὶ καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται πῦρ αἰζῶων DK22B30），这里用了 eimi 的过去式、现在式、将来式。既然是永恒的活火、又何来的水、气、土及万物？逻辑思维的必然性、迫使赫拉克利特引入 arche（本原）范畴，将“活火”当作本原，用火的向上、向下运动解释万物的形成，由此推论出的第一个哲学命题必然是“既是又不是”。这是后人所称呼的“辩证法”的基石。显然，涉及“是”的希腊哲学义上的第一个哲学命题就同传统的日常词义的“是”发生了尖锐的矛盾。在印欧语的原初阶段（相当于远古时代和上古时代），人们是在日常生活中看到某种现象、某种东西，然后作出反映“‘es’牛”“‘es’大火”……“es X”。在拼音系统的语言中，人们首先是以语音、语调上的差异表示不同时间和不同人物的，然后才有文字表述上的差异。至于语法上的研究，那是古典时代智者普罗泰戈拉开始的。现在看到的标音符号是君士坦丁时期古罗马的阿里斯多芬发明的。所以上述哲学思维和日常语言的矛盾，在古代不是发生在语言和文字（注意！同现代的状况有所不同）层面而是在哲学范畴的内容和语义的关系这一层面。按照赫拉克利特的哲学，“既是又不是”是可以成立的，而且意义深远；按照日常语义，“是”就是“是”，“不是”就是“不是”。所以对赫拉克利特的哲学命题，可以从常识意义上去发表意见，也可以从哲学上去回应。从哲学史看，哲学上的回应有两个走向。其一是以黑格尔为顶峰的古今辩证的思维和以克拉底鲁为代表的相对主义及智者末流开导的诡辩。二者的共同点是从“既是又不是”出发，辩证思维承认相对中有绝对，肯定中包含否定的因素。相对主义完全抹杀“是”与“不是”的界线，如同克拉底鲁说的，只能动动手指，不能用言辞表述任何东西，而诡辩却是借助于相对主义构造诡辩的命题。因此在日常词义和逻辑上，王路说的“是”与“真”的关系可以成立。进入哲学思维，“既是又不是”就未必是假；反之，“是”也不一定导致“真”，关于这个问题后面再议。其二是以巴

门尼德为代表的古典逻辑和知识论。这同近代的所谓形而上学方法是根本不同的两回事。巴门尼德追求的乃是，可以借助于理性思维而获得的，能用言辞（概念）表述的恒定的“真知”，即关于不动的、连续的、不可分的、圆满的“to on”的真正的知识。我们现在重点讨论“其二”。

在《希腊哲学史》第一卷中我们说过：对 Being 本身进行探索，“就意味着从词义的研究转向哲学范畴的研究了”<sup>①</sup>。因此，可以说巴门尼德关于 eimi 自身的研究是希腊文 Being 范畴的起始。他用 to on-to me on, noema-aisthesis, aletheia-doxa 三对范畴表述他的追求真知的 hodos（途径）。近几年国内发表的主张将 eimi 都译为“是”，将 aletheia 都译为“真”的文章，如果仅从日常语义和普通逻辑考虑有一定道理。但是哲学范畴的 Being 和 truth 尽管如前所述受制于语言框架，但是毕竟不是用语义和逻辑所能解决的。在这里，倘若不顾及哲学思维的特点，没有对哲学范畴发展作全面的研究，那么倒是真的可能造成这么个局面：“我们的研究越是‘深入’，产生的偏差就会越大”，“好比跑车……方向错了，开得越快，离目的地就会越远”。这里的关键是要记住：当你的车子开进爱利亚居所后，你是在哲学的跑道上，而不是日常语义和普通逻辑的跑道上，这时你的脑子始终要记住三条：

第一，巴门尼德及继起的哲学家是用希腊语表述他的哲学思想的。所以文本中出现的 eimi（包括 einai on ousia 等）及 aletheia（包括副词 alethos，副词 alethes）可能有两种情况，一是属日常词义，二是哲学范畴或赋予哲学含义的词语。作为日常词语，多数情况下可以译为“是”，但是如果“一‘是’到底，概莫能外”，抛弃 eimi 本来就有的“存在”、“有”、“能”等的词义，那么可以说在日常词义这条跑道上也已出偏差了。

第二，作为哲学范畴，Being 如同别的范畴一样，是哲学家理论思维成果的结晶，除了语境，还必须通晓他的整个哲学思想，以及他赋予所用范畴的含义。作为一种语系的日常词汇，它的语义和语用是各个哲学家公认的，一致的，甚至相当一个历史时期内是稳定的，否则无法进行日常交流。但是作为哲学范畴，由于众所周知的范畴、学说和思潮的成因，不同时期甚至同一

---

<sup>①</sup> 参看《希腊哲学史》第1卷，第594—597、613页，关于 eimi 系列各种用法的统计资料。

时期也大不一样，即使是同一位哲学家可能还有前后期的差异。从赫拉克利特的 logos 到《新约》约翰福音的 logos，从泰勒士的 arche、恩培多克勒的作为“四根”的 arche 到亚里士多德的作为本原、原理、原因、元素的 arche，从早期哲学家的 physis，到亚里士多德尤为晚期希腊的 physis，还有诸如洛克讲的“知性”与莱布尼兹、康德和黑格尔讲的“知性”，黑格尔的“异化”与费尔巴哈的“异化”，如此等等，即使是同一个词，但含义相去甚远，有的甚至是天地之别，如毕泰戈拉学派的“无限”（*aperon*），是与“恶”、“黑暗”、“长方形”、“曲”等九范畴同列的，而麦里梭的“无限”，正好相反，“无限”才是圆满的，不受限定的，善的。所以，对哲学范畴而言，坚持译为同一个词，不见得就像有人说的“好布局”；反之，也不见得就曲解原意。

第三，任何哲学家都用一组或几组范畴来表述他的思想。希腊哲学中的 Being 是同许多范畴一起形成和演化的，所以不能仅仅考虑 *eimi* 或 *eimi* 与 *aletheia*，而要以希腊哲学中全部范畴（至少是主要范畴）的演化为参照系研究 Being 的演化。这里仅谈颇有争议的 *to on* 与 *aletheia*。

巴门尼德的著作仅存残篇 25 则，其中 19 则前人认为是可靠的，共 154 行。资料的残缺使后人难以作出全面准确的描述。19 世纪末 20 世纪初的学者作过不少考证和诠释。20 世纪 60 年代以来人们也试图运用分析哲学、解释学和海德格尔的 *sein* 学说作出新的探索。可以说总的趋势是有所推进，但是很难说某某人之后有什么大的飞跃。我本人在草拟《希腊哲学史》第一卷第四编爱利亚学派时，尽可能收集了 20 世纪 80 年代初条件下所能找到的材料。撰写中几次提到海德格尔的《形而上学导论》。到底将 *to on* 译为“存在”、“有”或“是”哪个好，当时感到三个汉语词汇都难以表述巴门尼德的意思。我本人选择了“存在”，但是用两节篇幅分别从语源和范畴两个角度作了解释，稍微有点英语常识的读者看完后自然会理解同西文系词的关系。现在看来，译为“存在”的确不能全面而准确地转述原意，而且单从“存在”一词看，不易理解同希腊系动词的关系。译为“是”，可弥补这个不足，但是中文的“是”，没有不定式、分词、动名词的形式，也没有时态、语态的变化，总之没有希腊文的动词变位和名词变格，所以就难以在汉语框架中表述一个完整的意思，除非将整个汉语都希腊化。高尔吉亚的三个命题就是针锋相对，

否定巴门尼德的 to on, noema, aletheia (是一思一真)。第一个命题 ο υδεν εστιν (音译 ouden estin, ouden 相当于 nothing) 就只好译为“无是”，接着是他的论证: ε ι γαρ εστι, ητοι τ ο δν εστιν η το μη δν, ηκα ι τ ο δν εστι και τ ο μ η δν。音译为: ei gar esti, etoi to on estin, e to me on, kai to on esti kai to me on。由于中文没有相应于动名词和分词 eon. on 的“是”，也没有不同时态语态的“是”，这样这句话就只能译为“因为如果是，那么或者是是，或者是不是，或者既是是又是不是”。即使加上引号或加个乃字，这句话还是莫名其妙。这里似乎都体现了系词“是”，但是体现不了希腊文系词 eimi 的丰富内容，也舍弃了作为哲学范畴的 to on 的特殊含义。我的想法是或者像“逻各斯”、“努斯”、“普纽玛”(火)那样音译，如今这三个译音人们已习惯了；或者是像“WTO”一样用 World Trade Organization 三个词拼一个新词，我们也可用 eimi 所代表的“是”、“有”、“存在”、“能”拼一个新词。这个新词既反映系词特征，又有本体化的“这个”的特点。因为无论是柏拉图还是亚里士多德或者别人，尽管对 to on, to me on 有不同解释，但是其趋向是越来越具本体化的特征。

至于那个 aletheia, 《希腊哲学史》第一卷已经分析了这个词从荷马、赫西荷德以来的用法，并且介绍了巴门尼德残篇中共七处使用这个词的含义。<sup>①</sup>我看不出有什么大的差错。这里仅针对有的论文作些论述。最早在哲学意义上用 aletheia 不是巴门尼德，而是赫拉克利特。残篇 112 说：“智慧就在于说出真理，按自然行事，倾听自然的话。”(DK22B112) 中译文基本上符合原意，但有所出入。赫拉克利特的意思是：智慧是最高尚的美德，要用智慧去说出真理 (alethea legein)，按 physis (nature) 行事。他认为博学不是智慧，智慧就是认识他说的逻各斯，按逻各斯行事也就合乎自然了。不管你把 alecheia 译为“真”还是“真理”，这里的 aletheia 已经不仅是常识意义上的“真实”、

<sup>①</sup> 参看《希腊哲学史》第 1 卷，第 594—597、641—616 页，关于 eimi 系列各种用法的统计资料。

“真相”，而且是他的哲学所描述的这番大道理。而且这里没出现 eimi<sup>①</sup>。这就是说，哲学上讲的“真理”，不一定是“是——真”模式，尽管“是”包含断真的意思。赫拉克利特已经点破哲学上的“真理”或“真”与日常语义或逻辑上的“真”的区别在于哲学是用智慧去说出 aletheia，而不是由“是”就一定推断出“真”。<sup>②</sup> 巴门尼德讲的“真知”就是关于 to on 与 to me on 两条途径的认识，前者为真知，后者为“doxa”。他同 doxa 即“意见”、“看法”、“见解”对应起来谈 aletheia，认为依靠 noema（思想、理性）用言辞去说出那个不动的、连续的、不可分的 to on，才是 aletheia，这里谈的不是逻辑关系，也不是常识意义上的“真实”、“真情”。米利都学派说“气凝聚成水”、“灵魂是稀薄之气”，完全合乎“是一真”的逻辑关系，在他们自己看来当然也是千真万确的。但在巴门尼德看来，这不过是不含真理的意见。巴门尼德把 aletheia 看作“真知”，后来柏拉图、亚里士多德就用 episteme（即全称命题表述的，经过证明的系统知识）取代 aletheia。所以，《形而上学》第5卷30个范畴中没有 aletheia，反倒有“假的”词条（第29章）。“真理”范畴主要出现于近代哲学，中国人受了不少哲学原理教科书的教育，很容易产生培根说的“剧场偶像”，见到“存在”就以为是指物质第一性，见到“真理”就以为是指“客观事物内在规律的反映”。其实近代西方，aletheia (truth) 不但指逻辑上的“真”，也指认识论上的“真理”，宗教学的“真理”还指实证科学上的“真”。黑格尔的《精神现象学·序言》，中心就是讲真理（他就用 Wahrheit）是具体的，真理是个过程即对立统一，否定之否定的过程。这里同 being 没什么关系。若有的话，倒是同“既是又不是”有本质关系。

上面仅从方法论或研究途径的角度谈几个有关希腊文 being 与希腊哲学范畴 Being 的问题。关于巴门尼德的 Being，智者们的见解，柏拉图、亚里士多德及晚期希腊中的 Being，我们以后用几篇文章专门讨论。我们同古希腊隔着

① 希腊哲学家们对系词 eimi 有一个接受过程，面对智者们的论辩和诡辩，有的人对 eimi 感到头痛。亚里士多德说：“有的人担心加上个 eimi 会造成‘一’就是‘多’的混乱”，“吕科弗隆 (Lyco-phron) 干脆取消掉 eimi。”(185b2—28)

② 关于“真”与“真理”，王路发表了两篇论文（见《哲学研究》1998年第6期，《中国社会科学》1996年第三期）。他对一些译文的批评，对语言哲学和逻辑上的“truth”的更正，我表示赞同。对哲学史上的 aletheia, truth, 则“矫枉过正”。本文已有所回应。

三重“山”：古代与现代，中国与西方、汉语与印欧语。我本人在北京这一学术中心的边缘，又加了一层中心与边缘的差距，所以说起话来更是底气不足，但愿与会者批评指教。

# 希腊哲学中的ὄν (being) 的几个基本含义的来源和相互关系

杨 适

近年来，汪子嵩、王太庆先生再次提出了陈康先生在半个世纪前已经提出过的关于如何翻译与理解希腊哲学中的ὄν (being) 的问题，引起了一些讨论。20 世纪西方学者（罗素和海德格可作为提出问题的标志）对这个问题更已研讨了整整一个世纪之久。这个古老而又根本的哲学基本问题，现在有了许多新的意义。

说到翻译和理解ὄν，所涉及的问题实在重大和深刻。首先需要有语言的知识 and 研究，包括希腊语和印欧语中有关动词的本来语义，词性词形变化、句形构造等方面的知识和研讨，也必须对汉语（古汉语和现代汉语的相关词）有相关的知识和研讨，并且需要对二者作比较研究。这些说来话长，本文只能作点最扼要的介绍。

希腊语和欧洲各国语言虽然有别，但在若干根本上类似，并且同古印度梵语同源，都属于印欧语系。其中，由于希腊和印度文化源起最早，古希腊语和梵语便成为印欧语系中两种最古老的古典语言。按照 Kahn 的研究：1. 分词ὄν 及其动词形式 εἶναι 主要有三种用法和含义：A. 作系词（“是”）；B. 作存在动词（“在”、“有”，包括“活着/live”和“存在/exist”的含义）；C. 表示“真/true”。2. 根据荷马史诗等古希腊古典文献中对该动词的用法统计，认为希腊语早就把系词用法当成最主要的，所以他主张应当以“是”的含义



为中心来解说 εστιν 和 ὄν, 即, 把存在含义和表真含义作为从系词“是”的运用中衍生出来的。3. 他又注意到另一个要点: 古希腊语和整个印欧语系根词中的 es 和 bhū (在希腊语, 即 εστιν, φῦω 的词干 εσ-和 φυ-) 这二者有重要关系, 前者表示静态的而后者表示动态的存在, 是一个相配的对子。这种特点使 es (ὄν 和 εστιν) 适合于充当陈述句和命题句中表示主谓关系的确定性、不变性的系词“是/be/is”。该系词是动词中最重要的一个 (verb excellent), 而与其他准系词如“为/become”不同; 与之相应, 它的名词化和 become 的名词化词 (分词和不定式) 所表示的存在也不同: 前者表示静态的确定的存在或事物 (在、有), 而 φύσις (nature 或自然) 表示的则是变动不居的、生生不已的存在。

另一值得我们注意之点是: es 作为存在动词, 在一切印欧语种里都一直保持了“活、活着”的含义。例如, 英语中如果有一个句子只有 I 和 am 两个词, 那么这句话的含义, 就必是“我活着” (即“我在”)。汉语中经常用“在”这一个字作动词表示人的活着的状态。如《论语》:“父在观其志, 父没观其行”。“在”“没”并举, 含义就是存亡和生死。确实, 对于人本身而言, 存在的根本含义当然是活着, 死了也就是“不在”了。这个根本的含义, 既通向动态的存在, 也明确表示了在的确定状态 (而确定性恰恰是 es 之所以能表示静态存在的来源)。所以, es 和 bhū (εστιν, φῦω) 在最深层的含义上又是同一、统一、相通的。

海德格从其存在主义角度, 对 ὄν 表示“生”和“活”的最初原义抓得特别紧, 因而对其由来的动词 es 与 bhū 的相通强调比较多。与之有别, Kahn 则强调早在荷马时代的希腊语中, 动词 es 的绝大多数运用就是做系词, 这与 es 作为存在动词表静态、表确定性相关。也就是说, 他强调的是 es 与 bhū 的差别和对立的一面。

可见, 一个世纪以来西方学者关于 ὄν 的语义的理解也有不同看法和争论。如果我们参照古梵文的研究, 就会看得更清楚: 梵文根词 as (即上面所说的 es) 和 bhū 确实有同一性 (古代梵文语法经典《波你尼经》把 bhū 作为第一个最根本的存在动词, 但其含义正是用 as 来注的, 而 as 的含义最初也用 bhū 来注, 是互相诠释的关系); 但确实又有对比的不同, bhū 表示动态的存在万

物，as 这表示静态的、常住的、抽象的东西，如本质之类。因此，中国古代翻译佛经中的这两个词是很分明的，从 as 来的分词、名词都用“有”字来译。并不译作“是”或“是者”。

汉字“在”和“存”的古代用法，用在人本身，也首先是指“活着”。按金文“在”字本来象形为植物出土，表示生长、生命，然后产生一般的存在的含义。这一点，在现代汉语中依然大体如此。

而汉字“是”按许慎《说文》：“是，直也。从日、正。”段注：“以日为正则为是，从日、正，会意。天下之物莫正於日也。”金文已有此字，近有人据金文象形，可以认为上边的“日”是画了一个靶子，下面画了人站着射箭。但表示的含义也是“正”。这一点没有分歧。“是”字在中国古代的用法主要是：1. 代名词，与“此”、“兹”、“斯”，即现代汉语中的“这一个”（事物、东西、存在）相当；2. 形容词，即与“非”相对的“是”，即“对”、“正确”之意。大约汉代之后，“是”字才开始用作系词，逐渐流行。到了近代，由于西方科学和逻辑思维及语言方式的传入，需要大量使用严密的命题和判断，“是”字在现代汉语中就特别盛行起来，而这自然都是作系词用的；与之成为对比，原先用作表示事物存在的代词含义和用法几乎完全消失，只是偶尔在某些成语如“实事求是”的用法中还有其痕迹。因此，“是”字在现代汉语中似乎和希腊哲学中  $\text{oov}$  的逻辑含义最相当；而在古代汉语的含义中有同表示事物（存在）、有和真实的含义的相通之处。只是汉字“是”确实古今都没有“活着”的那种存在含义，只有“在”字才有这个意义。因此，我们在翻译的时候不能不考虑到汉—希腊语言的这些同和异的关联，然后才能找出适当的翻译办法。

因此，笔者在尊重和赞赏陈康和汪王三位先生主张用汉字“是”来翻译希腊哲学的  $\text{oov}$  的同时，也有顾虑和保留。既然学者都承认希腊词  $\text{eotiiv}$  原来一身兼任存在动词和是系词的作用，他就应当在汉语中有适当表达。如果我们的汉语翻译只许在“是”和“存在”中两者择一，非此即彼，那么只能得到片面的表达和理解，两败俱伤。为此，吴寿彭先生主张把  $\text{oov}$  译成“实是”，而也有人说还是随上下文来译好了，不必定于一词。这些意见是否有可取之处？问题何在？都是值得我们斟酌的。我们的原则应当是：一、合乎原义和

能够表达原义，也合乎汉语的表达方式；二、应能回到希腊哲学经典原著中经受验证，至少能读得通，如果更好些，还能帮助我们深入希腊哲学思想的原义，并能有助于中希智慧的交流。

语义中的蕴含，要在文化和哲学智慧的语境中，才能得到充分的发展。古印度人对 es 是偏重于“存在”理解的，所以中国古代翻译佛经中的相关词，主要用“有”字。而在希腊，荷马时代已高比例地用作系词。而决定性地作为系词含义的突出研究始于巴门尼德。他第一次把存在的稳定、确定的静态含义，同作为语言句子（其实是判断的命题形式）中的根本系词“是”紧紧挂在一起，使彼此都得到了强调。即，通过“是”和“不是”把陈述句中的主词和谓词结合或分离的作用，来表达我们所确认的事物中的实际状况。这样，存在的实际状况就同人对它们的认识和知识的分辨真假，紧密结合在一起了。

希腊哲学不是从研究 es ( $\delta\nu$ , being) 而是从 bhu ( $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , nature) 开始的，换言之，是从总体的存在、偏重动态（生生不已的、动态的）存在，即“自然”开始的。初期几大哲学家都如此（自然哲学阶段），情况更接近于中、印和其他民族的古老智慧。但毕达戈拉派开始从“数”来确立存在的含义或定义，深刻影响了希腊哲学的发展，这就为巴门尼德转向 es ( $\delta\nu$ ) 的研究即 ontology 开了路。巴门尼德为古典时代的希腊哲学定下了基调或方向：本体论和逻辑思维的一致。这个研究到柏拉图、亚里士多德达到了理论高峰，直到亚里士多德用 ontology 作为第一哲学，相关地对逻辑学作了深入系统制定。

希腊哲学以“求真实”为其显著特色。“真”的本义就是思想认识合乎存在（实在、实际情况），而人所断言的实在、存在究竟是否真实，或真假何以辨别，也需要有明确的判断加以表达和证明。因此我以为不宜把  $\delta\nu$  的原义中的表存在即“实”和表判断即“真”这两种含义分离。汉语中的“真实”一词和成语“实事求是”都表明可以统一起来理解和表达，同希腊人并非注定是不可相通的。从这个意义上我认为吴寿彭先生的理解和翻译是值得重视的。

希腊哲学中的存在，从开始的自然存在，进到数学意义的存在，再进到

本体的存在；与之同时，有动态和静态的存在划分；到智者之后人事的存在突出成为中心的课题，同自然的存在是什么关系，成了重大问题；苏格拉底更把人事中真假是非的判别问题同道德善恶问题紧紧联系在一起，于是人如何“求善”或“求真善”就在希腊哲学原本特征中突出出来了，因为他根本不赞成有什么离开求善来讲的求真。亚里士多德来自苏格拉底，却和苏格拉底有对立。希腊化时代的斯多亚哲学是沿着苏格拉底的路线而不是柏拉图、亚里士多德走的。

无论是求真，或求真善，都对我们中国人有重要意义。前者是我们缺的，而后者对我们更有参照比较意义，因为中国智慧历来以伦理善为特征，这同人家讲的真善有怎样的一致和差别？如果从  $\text{o}\nu$  (es) 与  $\text{\phi}\nu\sigma\iota\varsigma$  (bhū, nature) 本来有关联，原来有生命、活着的深层含义说，希腊的 ontology 就能和中国人的“大学之道”会通。中国人的大学问，或现代人所说的中国哲学的根本，主要是“生生之谓大德”的学问；而从苏格拉底直到希腊化时代的斯多亚派，都把希腊哲学的求真，定位于求生命之真，人对自己认识和生活行为如何求善之真。在这个高度上，彼此可以在一个水平上交流了。再进一步，就是求得对自然、天道、神的真知。求知的根本在求得对本原、终极或神的真知，这是希腊人那里一贯如斯的。其实中国、印度、以色列人也如此。所以，我们对希腊哲学中的  $\text{o}\nu$  和 ontology，应当做这样的研究和诠释，才能达到其原义的应有高度。这样来考虑如何翻译，可能是更恰当的。

## Being 的双重含义探源

邓晓芒

国人在引进西方哲学之初就发现，西方的 Being 一词（英文，来自希腊文 *on*，相应的拉丁文为 *esse*，德文为 *Sein*）是个很令人头痛的字，它本是西方拼音文字中的文法上的系词（“是”），但也有动词的含义（“有”、“存在”），同时还有名词的含义（“本体”、“实体”）。头痛的是，古代汉语里没有固定的系词，因而不论我们用动词还是用名词来译这个词，它的作为系词的逻辑上的含义都被丢失掉了，而这正是它最根本的含义。西方哲学正是从它的逻辑（语法）含义中，由它的逻辑动作（联系）引出其动词含义，再将其固定化为名词含义的。现代汉语经过欧化后虽已确定“是”的系词作用，但不像西文里那样可以和其他动词搭配来表示时态、因而可以加在任何句子中。再加上“是”的另外两个意思“正确”和“此”并未废止，情况就更显复杂。现在是各种译法（哪怕在同一译者的同一本书中）杂然并存的局面。若从哲学层次上讲，中文里与 Being 层次相当的词是“有”，但“有”的本义是“具有”、“拥有”，这在西方哲学中是个很低层次的概念（只是亚里士多德十范畴之一）<sup>①</sup>。已经有不少人建议用“是”来强行翻译 Being 一词（如三代学者中的陈康、王太庆、王路等），陈康（在《巴曼尼得斯篇》中）和其他人（如吴寿彭等）还进行了认真的尝试，但除了令读者殊感别扭外，也确实损失

---

① 参看《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆 1990 年版，第 476 页。

了西文中本有的一些含义。目前比较能够兼顾各方面的译法我以为还是“存在”，这是一个动词兼名词的双声词，拆开来单用“在”，也可以表达系词的部分含义，这也是当前最通行的译法。当然仍有一部分含义表达不了，恐怕也是没有办法的事，只好通过一词多译加注释来解决。由此导致的西文 ontology 一词的译名也纷乱不堪，“有论”、“万有论”、“存在论”、“存有论”、“本体论”、“是者论”等等，不一而足。但我认为，时至今日，到底是用中文的哪个词来译其实已经并不那么重要了，倒是应当想一想，为什么汉语中就找不出一个与西文的 Being 相当的词。人们大都看出这是因为中国古代缺乏逻辑思维的习惯，不重视语言的语法形式，这诚然是不错的；但西方人并不是单凭逻辑思维就建立起了他们的 Ontologie 的，要使逻辑上的系词 on 成为最高的形而上学概念，还必须要逻辑本身（包括 on 本身）具有一种无所不在的能动的超越力量。海德格尔所谓与“在者”不同的“在”就是这种力量（“在起来”的力量）。正是这种力量，使一个逻辑上抽象的系词成为“存在”和“本体”。而中国传统中缺乏的不仅是逻辑精神（逻各斯精神），而且是个体自由精神（努斯精神）。所以单是从逻辑的立场把 on 译为“是”而不考虑逻辑的自身超越<sup>①</sup>，并不能使中国人的理解提升到 Ontologie，倒有可能使中国人对逻辑的理解更加工具化、平面化，而失去对其形而上学（本体论、认识论）的深层意义的领悟。

因此，当我们在理解和翻译西方哲学中的 Being 一词时，首先要考虑的就是这个词在西方哲学史的源头中，是如何从一个逻辑系词成为一个形而上学的本体论概念的。

众所周知，古希腊哲学最初关注的是世界的“始基”问题，即阿那克西曼德所谓“万物都从它产生，而又消灭复归于它”<sup>②</sup>的东西，显然，这里努力要寻找的是能够把“多”归之于“一”的东西<sup>③</sup>。后来，毕达哥拉斯把数学上的“一”作为万物的始基，赫拉克利特也认为逻各斯就是“一”。但人们公认只是到了埃利亚派哲学家塞诺芬尼，才明确将“一”当作一个哲学术

① 例如，可参看王路：《读不懂的海德格尔》，载《哲学译丛》2001年3期。

② 汪子嵩等：《希腊哲学史》第1卷，人民出版社1988年版，第208页。

③ 参看亚里士多德，张竹明译：《物理学》，商务印书馆1982年版，第25页。

语说出来<sup>①</sup>，而且与其他自然哲学家不同的是，他的“一”不是要用来解释自然万物及其变化的，而是要和一切自然物区别开来，认为“一就是神”<sup>②</sup>。这种对感性事物的超越是将赫拉克利特和毕达哥拉斯的理性主义进一步推向深入的结果。但这样一种超出任何自然物之上的“一”到底要到何处去落实呢？单用一个“神”的概念是不能从哲学上说明问题的。于是他的弟子巴门尼德紧紧抓住了“逻各斯”这条唯一的线索。用他的话来说，太阳神的女儿引导诗人走向光明，凭借“逻各斯”叫开了真理的大门，女神告诫他说：“要用你的逻各斯去解决我告诉你的这些纷争”，并给他指明了“关于真理的可靠的逻各斯和思想”，即“存在是存在的，不可能不存在，这是可靠的途径（因为它通向真理）”这样一条“路”<sup>③</sup>。由此可见，逻各斯是巴门尼德进入他的存在论的入口。（据说最早在哲学中运用“存在”和“非存在”范畴的是赫拉克利特，如他说“我们走下而又不走下同一条河，我们存在而又不存在”<sup>④</sup>，但这里“存在”一词用的是联系词复数第一人称 εἶμεν，因而未能被赫拉克利特当作一个独立的哲学范畴来考察；巴门尼德则大量使用该词的实义动词形式 *estin*，以及它的动名词形式 εὖν<sup>⑤</sup>，才真正使它成为一个通用的哲学术语。

然而，什么是巴门尼德所理解的“逻各斯”呢？这就是“表述”、“说”。“存在是存在的”这一命题正是由于“表述”才获得了它的理由，而“表述”就是“思想”。所以他说：“因为你既不能认识非存在，也不能将它说出来”，“能够被表述、被思想的必定是存在”，“思想只能是适于存在的思想，因为你找不到一个没有它所表述的存在的思想”<sup>⑥</sup>。海德格尔指出，逻各斯（λογος）的原始含义就是 λεγειν（表述、说），它也就是 noein（通常译作“思想”，海氏译作“直观”），并且认为“巴门尼德已经取它作为解释存在的线索

---

① 《希腊哲学史》第1卷，第538页。

② 同上，第539页。

③ 同上，第663—664、595—596页。

④ 北大哲学系编：《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版，第23页。

⑤ 参看《希腊哲学史》第1卷，第595—596页。

⑥ 同上，第634页。

了”<sup>①</sup>。一切表述中都有“存在（是）”，没有存在（是）则不能表述任何东西。而“思想”（noein，与 nous 有同一词根）则是表述的冲动，表述则是思想的体现。所以通过表述，思想和存在就同一起来了，而最初的动力还是思想或努斯。[所以巴门尼德说：“要用你的心灵（努斯）牢牢注视那遥远的东西，好像近在眼前。”<sup>②</sup>]可见正是逻各斯（表述）和努斯（思想）的共同作用，才建立起了“思维和存在是同一的”命题，而这一命题又是“存在是存在的”命题得以成立的基础。正是由于有这一基础，“存在是存在的”这个命题就既是一个本体论命题，又是一个逻辑学命题，还是一个具有认识论根据的命题。

巴门尼德以后，讨论存在和非存在的话题就多了起来，各种见解五花八门。但直到柏拉图那里，都有一个致命的毛病，这就是对各个不同含义和层次的“存在”未加区分。亚里士多德对此非常不满，他说：“一般地说来，如果我们寻求存在的事物的原素，而没有把事物之被称为存在的那许多意义首先分别清楚，我们就不能找到那些原素，……因此，企图寻求所有存在的事物的原素，或认为自己已经找到了，都是不正确的。”<sup>③</sup>所以亚里士多德要建立一种真正的存在论，即关于“作为存在的存在”的学说，首先就必须对各种各样的“存在”加以清理。但问题是，如何清理？或者说，依据什么标准来清理？显然不能仅凭内心的体验或信仰。亚里士多德追随巴门尼德的传统，从逻各斯即表述和说话的方式来着手这件麻烦的工作。他认为，我们平常说话，最常用的句子结构就是“S 是 P”，其中 S 是主词，它代表这个句子所表述的主体或“什么”，P 则是宾词，它是这个句子中用来表述主词“怎样”的。“怎样”和“什么”都是“存在”，但通常我们只有先了解了“什么”才能了解它“怎样”，“怎样”是依附于“什么”才得到了解的，所以这个“什么”就应该是“作为存在的存在”或“第一存在”，亚氏把它称作“实体”（οὐσία，与 οὐν 即存在或“是”同出一字根，又译“本体”）。于是，在《范畴篇》中，亚里士多德通过对句子的逻辑结构的分析，给实体下了一个定义：“实体，就其真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那不可以用来述说

① 见陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，三联书店 1987 年版，第 43、33 页。

② 见《希腊哲学史》第 1 卷，第 601 页。

③ 《古希腊罗马哲学》，第 291 页。



一个主体、又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个别的人或某匹马”<sup>①</sup>。

对实体的这一定义包含两层意思。一是“不可以用来述说一个主体”，这是一个纯粹逻辑上的规定，即实体必须是一个绝对的主词，而不能用作其他主词的宾词。显然，只有个别事物的“专名”才是这样的“第一实体”，而种、属、类则只能作为“第二实体”。二是“不存在于一个主体里面”，这是对个别实体的进一步规定，如“白色”不能单独存在，而必须存在于个别事物如“苏格拉底”里面（作为他的“属性”），但苏格拉底不存在于任何别的事物里面，而是独立自存的、与其他个别事物相分离的。可见，所谓“第一实体”，就是指个别的东西、“这一个”（τοδε τι）。唯有个别的东西才是分离地独立存在的，也才是一切命题中一切其他成分赖以生根、得以获得“存在”意义的基础。在对实体的上述两个规定中，虽然还是立足于语言逻辑上的分析，但实际上已经渗入了本体论上的考虑，特别是第二个规定，我们甚至可以把它看作第一个规定的本体论根据：为什么实体“不可以用来述说一个主体”？恰恰是因为它“不存在于一个主体里面”，而是本身独立存在的主体。反过来，正因为实体是独立存在的，所以它的“最突出的标志”就是：“在保持自己的单一性前后不变的同时，实体却能够容受相反的性质”<sup>②</sup>，即可以用各种不同甚至相反的宾词来表述它，而无损于它的存在。所以，实体就是一切逻辑表述和现实存在和变化的“基底”。

在《范畴篇》的这一定义中，亚里士多德首先展示的是“作为存在的存在”即“实体”的逻辑意义和本体论意义的不可分性。但他并不满足于这种单纯的展示，而是要进一步探讨：实体的这种性质究竟是从何而来的？或者说，是什么原因使实体的这种个别性成为个别的？为此他分析了个别实体的构成。他发现，个别实体是由两方面构成的，一是它的“质料”，一是它的“形式”，前者是被动的，后者是使前者“成形”的主动的东西。静止地来看，实体作为一切逻辑表述和现实存在的“基底”，就是指这一堆质料，所以可以把质料理解为个别实体本身；但个别实体之所以是“个别”的，就在于

---

① 《古希腊罗马哲学》，第309页。

② 同上，第315页。

它与其他个别事物的“分离”或区别，所以真正说来，是形式才使实体成为与其他事物不同的个别的存在，如果没有形式，质料毋宁说只是普遍之物。所以与《范畴篇》中的仅仅是消极的定义不同，亚里士多德在《形而上学》中从积极的意义上把实体规定为形式而不是质料，这是从事物得以“成形”的动态活动方面来考虑的，标志着对实体理解的一种深化。在他看来，质料只是“潜在的”实体，形式才是实体本身的“实现”（或“现实的”实体）。如何“实现”？凭借形式的个别性。在这里，个别性就不再只是静止的与他物分离的状态，而是被理解为能动的创造性或独创性了。所以，上帝作为“无质料的形式”或“形式的形式”，就是绝对的创造性、无所不在的“现实”（“实现”），就是无限的“努斯”或“对思维的思维”（νοησις νοησεως）。

由此可见，在亚里士多德这里，逻辑学和本体论（宇宙论和神学）共同构成了他的形而上学（“第一哲学”），体现了逻各斯精神和努斯精神的一种完美的结合。其实，亚里士多德的逻辑从来都不是后世所谓的“形式逻辑”，而是与本体论（存在和实体的学说）不可分地融合在一起的，因而作为“系词”的“是”（存在）在他那里总是具有时间中的“存在”维度。（康德曾从纯粹形式逻辑的“分析”立场出发，把亚里士多德的这种理解称作一种“疏忽”，如对“矛盾律”的表述：“某物同时是而又不是，这是不可能的”，康德认为这一公式“是完全和矛盾原理的意图相违的”，因为真正的分析命题是“不需要附加上‘同时’这个条件”的，只消从主词概念中直接分析出它所包含的宾词就行了。<sup>①</sup>其实这种“疏忽”恰好包含着形式逻辑本身的源头。）而当它被理解为“作为‘是’的‘是’”即个别实体时，则体现为时间中的能动的“此在”，只是后来随着逻辑学和本体论的越来越脱离（这是逻辑学本身的发展所需要的），逻辑的这种本源的能动性就被遮蔽了，直到海德格尔的《存在与时间》才重新揭示出来。（可见，海德格尔把“对存在的遗忘”归之于亚里士多德是有些不公平的，亚氏只是没有明确意识到“此在”对逻辑和本体论的生成作用而已。）

<sup>①</sup> 见康德：《纯粹理性批判》A152—153 即 B191—192，《哲学丛书》37a 卷，Felix Meiner 出版社，汉堡 1956 年版。

## 从 Ontology 的译名之争看哲学术语的翻译原则

杨学功

近年来，关于“ontology”及其词根“on”的译名问题，已经成为学术界争论的一个热点。事实上，早在 20 世纪 40 年代，陈康先生就对用汉语“本体论”一词来翻译西方哲学中的专门术语“ontology”是否准确的问题，提出过异议。近年来的争论既是陈康先生所提问题在新的时代条件下的延续，又是对它的深化。因为经过几十年特别是最近 20 多年来的研究，学术界在对西方哲学的理解和把握上无疑已经达到了一个新的高度。从一定意义上说，翻译的准确性问题主要是一个理解的问题，只有在研究达到相当的深度和水平时，这个问题才会以尖锐的形式被提出来。我们不妨比较一下：陈康先生当初提出这个问题时，在学界并没有引起普遍的重视和广泛的回应，因为当时一般人对西方哲学的理解，并没有达到陈康先生的程度和水平；而这一次，问题一经重新提出，很快就在学界得到广泛的回应，而且不仅仅局限于研究西方哲学的学者中间，还辐射到研究逻辑学、中国哲学和马克思主义哲学的学者，甚至在研究科学技术哲学和美学的学者中也引起了相当的关注。认真地把这个问题讨论清楚，无疑是在哲学基础理论研究上真正登堂入室的一个关键，意义重大。

我已经在别处对相关争论作了较为详细的学理分析，并表明了自己所持的基本观点和立场，不拟也不必过多重复。这里准备换一个视角，讨论一下翻译原则的问题。因为从相关讨论中不难看出，这是一个更加基础性的问题，

各种不同译名的主张者之间的争论，都潜在地或深层地受制于论者所持的翻译原则。

## 一、译名讨论的一般情况和主要分歧

至今仍在汉语学术界普遍使用的“本体论”这个术语，不是中国传统哲学中本来固有的概念，而是从西语转译过来的。这一“转译”的过程，实际上也是一个“再创造”的过程。即是说，它是根据人们对西方思想的理解，结合汉语的相关文化背景，运用汉语的构词法而“新造”出来的一个术语。这个术语到底好不好？能否反映出西方思想的本义？是否便于在汉语中表达对相关问题的思考？是一个早就存在争议的问题。要辨明争论中的一系列复杂问题，有必要从“ontology”的词源说起。

英文的 ontology，以及德文的 ontologie，法文的 ontologie，最早均来自拉丁文 Ontologia，而拉丁文又源自希腊文。就希腊文的字面意思说，它是指关于 on 的 logos。既然从词源来说，ontology 是指关于“on”的“logos”，那么，对这个词的词根“on”的理解是否准确，对于 ontology 的翻译来说，就是一项基础性的工作。

从中国学术界的情况看，过去的译法大致有以下五种：a. 译为“有”或“万有”，如杨一之先生译黑格尔《逻辑学》；b. 译为“在”或“存在”，如熊伟先生译海德格尔《形而上学导论》，陈嘉映先生译《存在与时间》；c. 译为“实体”或“本体”（一般哲学史教材的处理）；d. 译为“本质”（一般哲学史教材的特殊处理）；e. 译为“是”或“是者”，如陈康先生译注柏拉图《巴曼尼德斯篇》。近年来，经过辨析和讨论，这些译法已经简化了许多。根据有的学者的归纳和概括<sup>①</sup>，人们现在对词根“on”的理解和翻译大体有以下三种不同意见：

(1) 讨论相关问题，并且意识到“on”的多义性，但主张使用“存在”

<sup>①</sup> 参看王路：《“是”之研究述评》，《哲学动态》1999年第6期。

一词来翻译。例如，在汪子嵩先生等著的《希腊哲学史》这部多卷本断代哲学史巨著已经出版的两卷中，就是这样处理的（当然，他们的观点后来有变化）。书中说：“这个‘存在’（estin）是动词 eimi（相当于英文 be）的现在陈述式第三人称单数（相当于英文 is），可以译为‘是’、‘有’和‘存在’，我们为了读者容易理解都译为‘存在’”。<sup>①</sup>

（2）主张区别对待，在不同的场合使用不同的译名。例如，赵敦华先生在《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》一文中提出：“‘有’、‘在’、‘是’三种译法各有合理性，这不意味着翻译可以各行其是；相反，这向翻译者提出了更高的要求：应该根据对不同形而上学理论的理解，在不同的场合使用不同的译法。译法的合理性取决于理解的正确性，不能照搬词汇的字典意义，being 的译法尤其如此。”<sup>②</sup>他以形而上学史为根据，说明“有”、“在”、“是”各在哪些理论或场合有着自己的适用范围，认为中译概念“是”（或“是者”）、“在”（或“存在”）、“有”（或“存有”）各有依据，不能强求一律；但需要结合具体的哲学理论，确定三者之中何者最接近原著的意义。

（3）主张应该用“是”来翻译。最早采用此译的是陈康先生 20 世纪 40 年代译注的《巴曼尼德斯篇》。1959 年初版的吴寿彭先生翻译的亚里士多德《形而上学》一书，也采用了这种译法。现在持这种主张的人很多，可以说已经成为一种居于主流地位的意见，包括前面一些观点的主张者，也改变原来的看法而持这种主张，这里综合相关文献的论述，扼要地说明一下他们主张这样翻译的理由。

第一，从普遍性意义看，on（being，Sein）是西方哲学中最普遍的概念，或者说，是具有最普遍性质的范畴。用汉语来翻译，地位要相当，就是说，应该具有同样的普遍性。一般认为，“有”是中国文化中最具普遍性的语词，或外延最大的概念，其词义是非常多样和宽广的。“有”可以表示“存在”的意思，如问：“有人吗？”回答：“有。”“有”也是一个哲学概念，如“有天地，然后万物生焉”（《易·序卦》），“天地万物生于有，有生于无”（《老

① 汪子嵩等著：《希腊哲学史》第 2 卷，人民出版社 1993 年版，第 872 页。

② 赵敦华：《“是”、“在”、“有”的形而上学之辨》，《学人》第四辑，江苏文艺出版社 1993 年版，第 395 页。

子》), 以及魏晋玄学和佛学的“有”“无”之辩。“有”还表示所有、具有, 如“寡人有疾”(《孟子·梁惠王》), “予有乱臣十人”(《论语·泰伯》)。等等。<sup>①</sup> 这表明, 用“有”来翻译, 地位是相当的。但是, 根据王太庆先生的考察, 汉语中的“有”是从“手持”(拥有)的观念发展而来的, 而在西文中, *having* 和 *being* 是两码事; 一般意义的“有”(相当于 *there is/are*) 也只有“存有”的意思, 而不具有“*being*”最基本的意义——“是”。陈康先生也早就指出, “有”乃中文里外延最大的一词, 但“有”不足以翻译 *on* 或 *einai*, 等等。“有”相当于 *habitus*, *habere*, 这两个字成为哲学上的名词乃是中世纪对 *hexis*, *echein* 的翻译。但 *hexis* 虽列于亚里士多德的范畴表中, 却远在 *ousia*, *poion*, *poson* (*substantia*, *qualitas*, *quantitas*) 之下, 这就是说: 人、马、白、黑、多、寡等等皆非 *hexis*, 也非“有”所能包括, 但它们皆是 *onta*。再者, 任一范畴皆是 *on* 的范畴, 若以 *on* 之一范畴译 *on* 之自身, 直如呼人为“少”、为“勇”, 呼马为“良”、为“白”, 错误显然可见。<sup>②</sup> 简略地说, 用“有”来翻译, 地位相当, 但意思不合。

那么“存在”呢?“存在”的译法反而不如“有”。因为“在”或“存在”在中文中的意思, 普遍性没有“有”大, 只是“有”的意义中的一种意义。“存在”的普遍性也不如“是”。在中文中, “是”的意思要比“存在”广得多, “是”能包含“存在”的意思, 反之却不能。如“苦海无边, 回头是岸”, 这个“是”即包括了“存在”、“有”的意思。“存在”的含义与时空特性不可分, 是指与主观思维相对立的客观实在, 它只适合于译 *existence*, 如果用它去译 *being*, *being* 就成为具有时空特性的具体存在者了。西方哲学两千多年来如果仅仅是争论“事物是否存在”这样的问题, 那简直有点滑稽。

总之, 从普遍性的要求看, 译为“有”和“存在”都不如译为“是”来得恰当。因为“有”和“存在”都有着一定的意义或具体规定性, 而任何有确定意义的概念都不是最普遍的概念。如果能保证“是”的意义确实比“有”和“存在”更普遍, 这个理由是非常自足的。其实, “存在”也是一个

① 此处所举义例采自金克木:《试论梵语中的“有——存在”》,《哲学研究》1980年第7期。

② 参看汪子嵩、王太庆编:《陈康:论希腊哲学》,商务印书馆1990年版,第476页。

外延广阔的概念，其普遍性与“是”相当。“存在”不同于“实在”（reality），它不只限于可见、可触、当下实际存在的东西，也可以是过去存在或将要存在的东西，甚至可以是根本不存在、只是思想上的一种虚构的东西或概念。例如，“……回头是岸”，我们可用英文翻译成“…Turn around, there is the bank”。在中文里，仅就字面意思看，是指回头“看见”了岸，这个“看见”，是岸的“存在”的一种见证。

第二，从语言角度看，to be 或 Sein 是印欧语言中一个非常基本的词，即系词，含有这个词的语言结构是一种非常基本的语言结构。印欧语言是一种拼音语言，在这样的语言中，to be 或 Sein 的系词作用主要是一种语法作用，因此，它的系词用法（或含义）乃是根据这种语言的句法形式可判定的；相反，“存在”或“有”的用法（或含义）就不是由句法形式可以判定的，而是一种词典或语义的意义，它需要靠人为的理解或解释才能明白。因此，我们理解 to be 或 Sein 的含义，绝对不能忽视它的句法作用，而我们翻译这个词，一定不能把它翻译成一个无法依据句法来判定的词，也就是说，绝对不能或者尽量不要（保守地说，至少不能）消除了它的句法特征。

从表述中接连不断的退步中不难发觉，这个理由并不是充分自足的。因为论者已经发现，在西方语言中，to be 除系词功能外，本身也是一个实义词，西方也有不少学者把古希腊文中的一些 einai 理解为“存在”（exist），有的甚至就是这样翻译的。最便当的例子，莎士比亚的名剧《哈姆莱特》中主人公的一段著名独白——“To be, or not to be, that is the question…”，根据上下文和语义，一般都译为“生存还是毁灭……”（朱生豪先生译文），如果翻译成“是还是不是”，孰好孰劣不是很明显吗？所以我们可以模仿论者的语气说：我们一定不能、绝对不能或者尽量不要、至少不能在翻译时，完全不顾它在实际使用中的具体含义以及这种含义的多样性。

说到 to be 含义的多样性，有人引述了卡恩（C. H. Kahn）的研究成果。据介绍，卡恩从 20 世纪 60 年代开始对古希腊文“einai”这个动词进行研究。根据他的研究结果，这个词主要有三种用法：系词用法、存在用法和断真用法。在这三种用法中，系词用法是最主要和最普遍的用法。根据他的统计，在荷马史诗《伊利亚特》中“einai”这个动词出现的情况中，用作系词的至

少占 80% 以上。因此他认为，“纯粹从量的角度说，eimi 的主要用法是系词构造”，换句话说，系词用法是最根本的用法。这一研究成果具有重要意义，我们不应轻视。但我的疑问是：纯粹统计学意义上的量的优势能证明什么必然性？哪怕我们统计出在古希腊文中，这个词的系词用法超过 95% 乃至更高，能够排除这个词在使用中实际存在的多义性吗？

我们还可以提出这样一个问题：如果单从语法特征去把握 to be 的系词含义，其功能就是把判断或命题中的主词和宾词联系起来，相当于命题中的通项（常项），这样一来，假如我们使用某种逻辑符号去代替它，全部形而上学中的复杂争论不是就烟消云散了吗？然而事实是，这种争论不仅在历史上非常激烈，而且至今也没有消停的迹象，虽然它经常遭到被否定和“拒斥”的命运。

第三，从思维方式看，on (being, Sein) 之所以在汉语中找不到完全对应的译词，是因为这种语言上的差异，反映了中西哲学在思想方式上的差异。陈康先生在《巴曼尼德斯篇》中将它直译为“是”时，所讲的一条主要的理由，就是“这样也许不但为中国哲学界创造一个新的术语，而且还给读者一个机会，练习一种新的思想方式。”<sup>①</sup> 事隔几十年后，杨适先生颇有感触地说：“对希腊哲学乃至整个西方哲学的最基本的概念 *estin*（希腊文）即 *is*（英文）、*Sein*（德文）的译法，通常中译为‘存在’或‘有’，而陈先生译之为‘是’。译为‘是’，在中文里常常使人感到非常别扭，不习惯，但是，正是陈先生这种译法，才第一次使我意识到中西哲学及其思维方式的重大差异，促使我对西方哲学本身作深入考察。”<sup>②</sup>

以上见解，是学者们认真研究的结果，或从长期的翻译实践中体会出来，或从对某一或某些著作的深入研究中得出，或从中西哲学的差异比较中觉悟出来。由此看来，on (being, Sein) 应译为“是”有相当强的理由和根据；但从前述情况看，也不是完全没有讨论的余地了。

既然人们对词根“on”在汉语中的意义存在着“有”、“在”、“是”等等

① 柏拉图著，陈康译注：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆 1982 年版，第 107 页。

② 杨适：《略说哲学史研究方法——读〈陈康：论希腊哲学〉》，《哲学研究》1991 年第 4 期。



不同理解；相应地，“ontology”在汉语中也出现了不同的译名，如“万有论”、“存有论”、“本体论”、“存在论”等等，其中以“本体论”流传最广。据有的学者考证，最初把它译为“本体论”的是日本学者。从19世纪末到20世纪上半叶，日本哲学界普遍采用“本体论”这个译名，这影响到中国并延续到今天。但20世纪30年代以后，日本学者已逐渐放弃“本体论”而采用“存在论”一词，大约从50年代至今便几乎完全用“存在论”代之，“本体论”这一术语已经消失。<sup>①</sup>中国也有一些学者，例如陈康先生，早在20世纪40年代就提出，用“本体论”来翻译西语中“ontology”这个概念，严格说并不确切。近年来，关于“本体论”的译名问题，又成为学界讨论的一个热点。有人（这样的人并不少）继续沿用“本体论”的译名；有人则主张起用“存在论”的译名；而更多的人，与主张把“on”翻译成“是”相一致，认为ontology只有译为“是论”，才忠实于这个西文词的本义，这是最近几年一种占主流地位的意见。但无论是他们自己还是不赞成这种译名的人都感到，“是论”这个词在中文里显得很别扭，很不习惯。因此可以肯定，这样的讨论还将继续进行下去，而且短期内难以达成大家都可以一致接受的意见。

## 二、译名分歧的深层根源

随着讨论的深入，人们已经认识到，单纯从词源上去寻找根据，并不能完全解决问题。同样，也不能拘泥于词汇的字典意义，而应该根据对不同形而上学理论的理解，结合具体哲学学说的历史演变，才能确定哪种译法最接近文本的原意。这实际上就是说，译名的准确与否，更主要地取决于对相关学理的理解。这可以看作一条重要的翻译原则。

从前面的讨论看，如果说词源的考察大都支持“是论”这个译名；那么从义理方面看，情况就要复杂得多。人们现在对“本体论”这个译名的批评很多，但无论从语义角度还是从形而上学史角度看，这个译名的合理性恐怕

---

<sup>①</sup> 参看刘立群：《“本体论”译名辨正》，《哲学研究》1992年第12期。

都不能完全否定。

首先，从语义角度看。

在希腊文中，“on”的含义是双重的：既可以指“在者”（“是者”、存在物）的共性（being-in-general），又可以指“在者”（“是者”）的基础（ground-of-being）。前者接近于“本质”，后者接近于“本源”。显然，这两种所指不能不有一定的区别，实际上它们之间有重要的区别。海德格尔揭示出，由于这两种含义的混淆，导致传统形而上学用“在者”、“是者”（Seiende）的寻求代替对“存在”、“是”（Sein）本身的追问。因此，笼统地把关于 on 的言说称为“存在论”或“是论”，具体是用它指称关于“存在者”、“是者”的研究呢？还是用它指称关于“存在”、“是”的研究呢？这是一个尚待明确的问题。如果用 ontology 来涵盖这两个方面的研究，就需要在它下面的分支中明确地区分出来，哪一个分支是研究存在者、是者的，哪一个分支是研究存在方式、是的方式的，否则就会忽略“存在论差别”而铸成大错。

海德格尔在《形而上学导论》一书中曾专辟一章，讨论了“存在”、“是”（Sein）一词的相关语法和语源问题。<sup>①</sup>从语义学角度来利用海德格尔的考察成果，对于我们说明 ontology 的译名问题是有帮助的。

德文表示“存在”、“是”的名词 das Sein，与动词不定式 sein 是一样的。这就是说，从语法形式上看，“存在”、“是”（Sein）有名词和动词两种形式，而且作为名词的 das Sein 是从动词 sein 变过来的。海德格尔认为，希腊人把语词分为 onoma 和 rhema。Onoma 是人和物的名称，进而发展为 onomata，狭义指称实体。与此相对的 rhema，则意指言说、传说。这种分法与希腊人对“存在”、“是”的解释密切相关。Onoma，作为事质的敞开状态，是同 Pragmata 即我们与之打交道的事物相连的，因此又叫做 deloma pragmatos，即事物词类。Rhema 是某种行动的敞开，所以与 Praxis 即行为实践相连，被叫做 deloma praxeos，即动作词类。这两种词类的结合构成最基本的言说，也就是我们现在所说的最基本的句子。行为和事物的区分体现出一种对“存在者”、“是

<sup>①</sup> 参看海德格尔著，熊伟等译：《形而上学导论》中译本，商务印书馆 1996 年版，第 52—74 页。

者”及其“存在方式”（或“怎样是的方式”）的关键领会。<sup>①</sup>

在《存在与时间》一书中，海德格尔还提到一种情况，即“存在”、“是”概念的普遍性也是双义的。以德语和英语为例，sein 和 be 都既表“存在”，又是系词“是”。按照古典逻辑，无论关于什么东西，凡有所述，总得上系词。无论我们说“什么是什么”、“……是……”，“是”总被引入了。即使我们说“什么不是什么”，也仍然离不开“是”。所以海德格尔说，如果没有 sein (be) 这个词，那就根本没有语言了。无论领会什么事物，总得首先领会到它“是”。

围绕着“存在”、“是”的上述种种意义，在希腊人的经验中融合为一体而由 ousia 或 parousia 标识出来。这个词后来被译为 substanz（实体，本体）是误译，因为它使“存在”、“是”的上述种种意义被狭隘化、片面化了。但由于这个词的使用已经成为习惯，有人主张把 ousia 的派生词“ousiology”译为“本体论”，而把意义更广泛的由词根“on”构成的“ontology”译为“存在论”。<sup>②</sup> 本文同意这种意见。

其次，从学说史角度看。

在西方哲学文献中，Ontologia 一词最早见于德意志哲学家郭克兰纽（Rudolphus Goelenius, 1547—1628）用拉丁文编撰的《哲学辞典》（1613）中。他将希腊词 on（即 being）的复数 onta（即 Beings，“存在者”、“在者”或“是者”）与 logos（意即“学问”、“道理”、“理性”）结合在一起创造出新词 Ontologia，意即“存在学”或“存在论”、“是论”。稍后，德意志哲学家卡洛维（Abraham Calovius, 1612—1686）在《神的形而上学》（1636）中把此词视为“形而上学”（Metaphysica）的同义词。1647年，另一位德意志哲学家克劳堡（Johann Claubefg, 1622—1665）又将 onta 与希腊词 sophia（“智慧”、“知识”）结合创造出同义新词 Ontosophie，也是“关于存在（是）的学问、知识”之意。稍后，法国哲学家杜阿姆尔（Jean Baptiste Duhamel, 1624—1706）也使用了这个词。笛卡儿（Rene R. Descartes, 1596—1650）把研究实

① 参看陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店1995年版，第38页。

② 参看余纪元：《陈康与亚里士多德》，《北京大学学报》1992年第1期。

体或本体的第一哲学叫做“形而上学的 ontologie”。莱布尼茨（Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646—1716）及其继承者沃尔夫（Christian Wolff, 1679—1754）试图通过纯粹抽象的途径建立一套完整的、关于一般存在物和世界本质的形而上学，即独立的 Ontologie 的体系。沃尔夫把哲学分为理论哲学和实践哲学两大部分，理论哲学再分为逻辑学和形而上学，形而上学包括 Ontologia、宇宙论、理性心理学和自然神学。这样，沃尔夫就把 Ontologia 视为哲学中一门基本的、相对独立的学科。<sup>①</sup> 他并且对这一学科作了如下界定：“关于一般性‘在’（entis）就其作为‘在’而言的科学。”黑格尔在《哲学史讲演录》中引述了这个定义：“Ontologia，论述各种关于‘有’的抽象的、完全普遍的哲学范畴，认为‘有’是唯一的，善的；其中出现了唯一者、偶性、实体、因果、现象等范畴；这是抽象的形而上学。”<sup>②</sup>

应该说，沃尔夫对 Ontologia 的界定有几点是明确的：（1）Ontologia 是专门研究“有”即“存在”和“存在者”的学问；（2）Ontologia 讨论的是关于“有”或“存在”的各种普遍的哲学范畴，包括唯一者、偶性、实体、因果、现象等；（3）Ontologia 认为“有”或“存在”是唯一的、善的，因而是最基础、最根本、最普遍、最高的范畴，其他范畴均可从中推演出来；（4）Ontologia 属于形而上学的一个部分；（5）作为一门学科，Ontologia 是以抽象的逻辑推演的方法来构造的。但是，沃尔夫的定义也有一点是不明确的，这就是他没有把关于“存在”（“是”）的研究和关于“存在者”（“是者”）的研究区分开来，而正是这种被海德格尔称之为“存在论差别”的区别，对相关的研究具有关键性的重要意义。不难看出，沃尔夫的定义是对西方哲学史上关于“存在”（“是”）问题的研究所做的一次系统的理论总结，通过这一总结，他按照理性主义的要求凸现了“Ontologia”在哲学基础理论中的地位，这一定义对后世产生了深远的影响。

以上叙述中所涉及的“Ontologia”和“Metaphysica”两语词，都需要

<sup>①</sup> 参看《中国大百科全书·哲学》“本体论”词条，中国大百科全书出版社1985年版，第35页。

<sup>②</sup> 转引自黑格尔著，贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1983年版，第189页。

辨析。

关于 *Ontologia*，即以往所谓的“本体论”。如果用它来指称关于“存在”、“是”的一切研究、一切言说，显然忽略了“存在”（“是”）一词的诸种不同含义。实际上，“本体论”是个有特定所指的特称概念。要辨明这一概念的特定所指，有待于对“存在”、“是”概念的进一步澄清。正如海德格尔所说，希腊人提出了对“存在”（“是”）问题的原初解释，这些解释以种种方式得到重新解释，并通过种种变形至今支配着我们对“存在”（“是”）问题的讲法。因此，我们今天要讨论“存在”（“是”）问题，已摆脱不了历史上的种种解释，而必须溯流返源，澄清它在历史上的种种解释。

在哲学史上，早在赫拉克利特和巴门尼德那里就开始提出和思考“存在”（“是”）问题。赫拉克利特说：“存在是拢集——*logos*。一切存在者均在存在之中。”巴门尼德提出了“存在之外并无非存在”，“存在是一”，“存在与思维同一”等命题。它们是关于“存在”（“是”）之思的丰富源头。但是，从柏拉图和亚里士多德开始，“存在”（“是”）之思遂脱落、坠落、降格为思“存在者”（“是者”），对“存在者”（“是者”）的讨论代替了对“存在”（“是”）问题本身的追问。不幸的是，这一忽略“存在论差别”（即“存在者”与“存在”、“是者”与“是”的差别）的做法后来竟成为探讨“存在”（“是”）问题的主流方式。

亚里士多德明确提出，*ti to on*（存在之为存在，是之为是）的问题将被永远追问下去。据海德格尔解释，希腊人用 *ti* 所问的是事物的本质。这就是苏格拉底、柏拉图所要问的问题：什么是美德？什么是知识？什么是实体？等等。例如，在柏拉图的早期对话中，“苏格拉底”不厌其烦地追问“什么是 *X*”的问题。从形式上看，这样一种提问方式乃是要对任何一个“*X*”进行定义，也就是要通过下定义的方式揭示“*X*”的本质。然而，“苏格拉底”最终不仅没有揭示出这个“*X*”的本质定义，反而揭示出这种“定义”本身的虚妄性。循此线索，亚里士多德把 *ti to on* 的问题转化为 *ti he ousia*，直译即“什么是存在者的存在性”（“什么是是者之为是者”）。后世对此的回答纷纭不一，理念、单子、绝对精神等等被先后树立为存在者的存在性。在这种回答中，依据“存在者”（“是者”）来理解“存在”（“是”）的方式被固定下来，

从而最终把“存在”（“是”）本身也理解为某种“存在者”（“是者”）——尽管是最高的和最优越的“存在者”（“是者”）。这种最高或最优越的存在者（“是者”）作为万有的终极根据而成为某种具有神性的事物。在这里，“存在者”（“是者”）的优先地位和“存在”（“是”）的不被追问被视为当然的前提。这样，就 *Ontologia* 这个词自 17 世纪出现以后标志着传统哲学关于“存在者”（“是者”）的研究已经发展成为形而上学的一种特殊历史形态来说，用“本体论”来标志它就是相当准确的了。“本体论”一词，这里用于特称关于“存在者”（“是者”）的研究，以区别于泛指一切研究“存在”（“是”）问题的“存在论”（“是论”）。

关于 *Metaphysica*，即通常理解的“形而上学”。它的本义近似于“哲学”这一概念。在哲学史上，“形而上学”是指那种追求和论证超验的“存在体”（“实体”概念是其核心），即超越经验的关于世界的统一性的原理的理论。由于传统的思辨哲学家都把“哲学”视为关于超验的世界统一性的理论，所以他们也在这个意义上把“形而上学”视为哲学的同义词或代名词。一般认为，“形而上学”始于亚里士多德的一部同名著作。但据考证，亚里士多德本人从来没有用过这个词，他是否给自己的主要哲学著作起过名称及起了什么名称，也不得而知。现在流行的“形而上学”这一书名是后世加上去的。不过，亚里士多德确实用不同方式、从不同角度对本书内容做过概括说明。例如他屡次说，本书追问的是 *ti to on he on*，大致可译为“什么是存在者之为存在者”。后世至少从中区别出两个问题来：一是为什么会有存在者存在这一事实；二是什么是存在者。用英文和德文分别表示出来，就是 *the question of that beings are and what they are* 和 *die Frage, dass das seiende ist und was es ist*。有时这两个问题被简称为 *that and what* 或 *dass und was*。存在问题和本质问题就是从这里兴起的。<sup>①</sup>

研究“存在者之为存在者”，就要撇开存在者的这样那样的属性和领域不问，只就存在者存在着这回事即着眼于存在本身来看待存在者，追究存在者的最终根据。这样，“形而上学”（*Metaphysica*）的本意就该被理解为“超出

① 参看陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店 1995 年版，第 46 页。

存在者”（meta-的意思<sup>①</sup>就是“在某事之上”、“超出”、“超越”），即形而上学从“存在者”超越到“存在”，才能使“存在者”不多不少恰以其作为存在被看到。但是，前面已经提到希腊词 *to on* 的两可含义，它既指“存在”（“是”）又指“存在者”（“是者”），因此，“形而上学”所谈论的“存在”也是暧昧两可、颇有歧义的：一方面，形而上学议论“存在”（“是”）一般，在这个意义上，“形而上学”就是“存在论”（“是论”）；另一方面，形而上学始终离不开特定的“存在者”（“是者”）来议论“存在”（“是”），这特定的“存在者”（“是者”）也就是最高的终极的具有神性的“存在者”（“是者”）。从这一特征看，亚里士多德的《形而上学》一书就既是关于“存在者之为存在者”（*ti to on he on*）的研究，又是关于神性事物（*theion*）的研究。这一特征贯穿于全部形而上学史并成为“形而上学”的主流。

由此可见，虽然“形而上学”一开始就把研究“存在者的存在”（*being as being*）确定为自己的任务，然而，由于希腊词 *on* 也是从一开始就把“存在”（“是”）和“存在者”（“是者”）两重意思结合一身，从而造成了“存在”（“是”）与“存在者”（“是者”）的混淆，形而上学一直是依据于“存在者”（“是者”）来理解“存在”（“是”），从来不曾脱离某种特定的“存在者”（“是者”）来思考“存在”（“是”），而是从一开始就从“存在者”（“是者”）出发并始终依“存在者”（“是者”）制订方向。从这种意义上说，“形而上学”始终不是“超物理学”而恰恰是“广义物理学”。由于它把某种特定的“存在者”（“是者”）作为追求对象而没有达到“存在”（“是”）的层次，它其实仍然停留在“形而下”的水平；又由于它把这种特定的“存在者”（“是者”）理解为某种最高的终极的成为一切有形存在物之最后根据的具有神性的“存在者”（“是者”），而这种“存在者”（“是者”）必然是超感觉、无定形的，因此它又确实不同于研究具体有形事物的“物理学”，而是某

---

<sup>①</sup> 有的学者分析出“meta-”的四个含义：（1）在……之后，具有时间性；（2）在……之上，具有超验性；（3）在……之中，具有基础性；（4）就……而论，具有反性（疑为“反思性”）。（参看《场有哲学与本体论研究》，载《场与有（四）》，武汉大学出版社1997年版，第461页）其中（2）和（4）比较明显，至于（1）和（3），可能难与“宇宙论”（*cosmology*）划清界限。西方的“本体论”研究虽然在开始时是与“宇宙论”浑然一体的，但在成熟的形态上，二者是有严格区别的。

种“超物理学”。这样，传统“形而上学”就表现出暧昧不明的两可性质：既非“物理学”又非“超物理学”，或者，既是“物理学”又是“超物理学”。这种暧昧两可的性质反映了传统“形而上学”的本质，它实质上是某种“元物理学”或“准物理学”。<sup>①</sup>

不难看出，传统“形而上学”的主题和旨趣与“*ontologia*”如出一辙。*Ontologia* 一词自 17 世纪出现以来也一直是在“形而上学”的同等意义上被理解和使用的。因此，卡洛维把“*Ontologia*”与“形而上学”视为同义词，笛卡儿把研究实体或本体的第一哲学叫做“形而上学的 *Ontologia*”，都是相当准确和贴切的。就是说，作为西方哲学关于 *on* 的学问，从柏拉图到黑格尔，事实上已经形成了一种有特定内涵和特殊规定性的理论形态，这种形态反映了传统西方哲学处理这一问题的历史特征和思维方式。我们既可以把这种特定的历史理论形态叫做“本体论”，又可以把它看作“传统形上学”的同义语，把它们作为含义相同的两个概念来使用的。

### 三、译名之争所反映的文化价值取向

从词源角度和从有助于更准确地理解西方相关思想的角度看，“是论”这个译名的优点十分明显。陈康先生在 20 世纪 40 年代不满意“本体论”的译名，而尝试其他译名（包括音译“翁陀罗己”）时，所讲的一条重要理由就是：这可以使我们在中西语言方式的差异中看到二者思维方式上的差异，从而更好地把握西方哲学的特点或它区别于中国哲学的特殊性。这个理由不可谓不充分。但是，无论是赞成还是不赞成“是论”这个译名的学者都承认，“是论”这个译名在中文里感到很别扭，很不习惯。这种不习惯首先与语言差异有关。在西文中，无论是 *to on*、*being*、*Sein*，都可以作为 *on*、*to be*、*sein* 的动名词，从而可以成为谈论的对象、讨论的对象；但“是”字在现代汉语中没有同性的转换，“是”只能作联系动词，不能作名词，从而不能成为讨

<sup>①</sup> 参看海德格尔在《形而上学导论》、《存在与时间》等著作中的相关论述。



论、谈论的对象，不能“落实”。这就是“是论”的译名在中文的使用中感到别扭和不习惯的原因。为了克服这个弱点，学者们想尽了各种办法，如建议“是者论”、“是态论”等既保留“是”的优点又能使它落到“实处”的改进译名；或者在“是”上面加引号，像上面的行文一样，满篇都是引号；或者提出别的建议，如王路先生建议利用“乃”和“之”这两个字：当我们直接谈论“是”的时候，我们可以在动词前面加上“乃”字，比如说“是乃是我们谈论的对象”，在这句话中，显然前一个“是”乃是名词，而后一个则是动词；在所有格，我们可以用“是之……”来表达，比如，“我们探讨是之理论”，这里所说的“是”显然也是一个名词。谁都可以看出这些建议对于改进上述“是论”译名的弱点是否有帮助。依我看，它们的别扭和不习惯没有得到所预期的改善。生造的术语，满篇的引号，半文不白的句式，这对讲现代汉语的中国人来说，别扭依然，何惯之有？当然，我们期待并欢迎研究者提出更好的方案。

在更好的方案提出来之前，我们首先需要明确一条翻译原则：什么是好的翻译？

解释学中有所谓“不可翻译性”(Unübersetzbarkeit)<sup>①</sup>原理。即是说，任何翻译，哪怕是最好的翻译，也不可能把原著的意义绝对完满和客观地传达出来，因为任何翻译都带有翻译者的解释“境遇”和理解“视域”，追求所谓的单一的真正的客观的意义乃是不可实现的幻想。正是为着充分尊重原著原文的原义，中国老一辈西方哲学研究专家和翻译家陈康先生发出了“on 和它的动词 einai 以及拉丁、英、法、德文里和它们相当的字皆非中文所能译”<sup>②</sup>的感叹。这种面对问题如履薄冰、如临深渊的严肃认真的态度是令人钦佩的，当然，如所预料的那样，这种态度也引起了某些批评。但事实上，“非中文所能译”的感叹并没有阻止陈先生“偏用中文去译”的“冲动”，而且他所译注的《巴曼尼德斯篇》，已经成为这个领域中的必读经典。陈先生甚至在该书《序》中表达了要在翻译和研究方面切实做出成绩，使欧美学者“以不通中文

① 参看伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》上卷，上海译文出版社1999年版，第13页。解释学的这一原则类乎科学主义思潮中翻因的“译不准原则”和库恩的“不可通约性”原则。

② 汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆1990年版，第476页。

为恨”的雄心壮志，可见他为自己提出了多么高的要求。

其实，翻译之难并不意味着它是一件原则上不可能的事。同样按照解释学的原则，我们可以把翻译也视为一种理解和解释。如此，我们大可不必因为翻译不能正确复制原著的原本意义而贬低翻译的价值。相反，翻译作为一种解释，有其独特的价值，也是原著继续存在的方式。正如伽达默尔所说：“一切翻译就已经是解释（Auslegung），我们甚至可以说，翻译始终是解释的过程，是翻译者对先给予他的语词所进行的解释过程。”<sup>①</sup>

自严复提出“信”、“达”、“雅”的翻译标准以后，什么是好的翻译，一般都是用这三条标准来衡量的。但仔细考虑就会发现，这三条标准并不是完全一致的，有时甚至是相矛盾的。排除“雅”的标准暂不考虑，“以信为上”（如陈康先生主张清除翻译中的不纯因素，以外国原有思想为皈依，在具体做法上，“宁以义害辞，毋以辞害义”）和“以达为上”（如贺麟先生主张在翻译时，会通中国固有思想，遵循中文文法习惯，做到“文从字顺”），大概历来是翻译中互有区别的两派。这两派的分歧是在“信”、“达”的要求不可兼顾时显露出来的，我们很难抽象地说哪一派更好，而且两派也并不是水火不容、尖锐对立的。即是说，“信”派并不是不要“达”，“达”派也不是不要“信”，只是一个孰轻孰重的问题。王太庆先生去世后，从他的遗稿中发现了一篇文章《论翻译之为再创造》，王先生在这篇文章中就表达了要把二者“结合”起来的愿望。他认为译者不但要通晓原文的语法结构，才能正确理解原作者的逻辑论证，更必须通晓现代汉语的语法结构、词汇以及习惯用法，才能将原著中的逻辑用中文恰当地表达过来。他坚决反对那种认为译者只要懂得外语，能够将原著中的外文逐字逐句译成相应的汉语，便是翻译的看法，他将这种翻译比作小学生的“描红”。他认为一个好的译者在看懂了原著的内在逻辑以后，还必须再认真地开动一番脑筋，考虑采用什么样的汉语形式才能将原著的逻辑正确地表达，既不违背和歪曲原著的逻辑，又要符合汉语的语法结构和习惯用法。因此他认为翻译是一番再创造。<sup>②</sup>

① 伽达默尔著，洪汉鼎译：《真理与方法》下卷，上海译文出版社1999年版，第490页。

② 参看汪子嵩：《介绍外来文化要原汁原味》，《读书》2000年第9期。

对于这个问题，我们是在以基本的“信”得到保证的前提下来讨论的。在这个前提下，取舍的标准要从翻译的目的去确定。什么是翻译的目的？我们可以说为了文化交流、学术研究等等，列举很多。其实简单地说，它只是这样一个“缄默的假设”——“翻译只是为了不了解原文的人的”。拿这个简单的标准来评判，任何翻译，只要不利于在翻译过来的母语中理解、讨论和表达对相应问题的思考，就不是好的翻译，这样的翻译完全可以不要，大家自己从原著原文去了解学说原义好了。严复就说过，在翻译时，如果因拘泥于原义而迁就词句，结果往往是失之毫厘，差之千里（严复所谓：“往往抑义就词，毫厘千里”）。

还有，某些“约定俗成”的译名和概念，可以通过附加新的释义的形式来增广甚至改变其含义（底线是：不至于导致“望文生义”、以讹传讹的后果）。比如汉译的“封建社会”（feudal society）这个概念，在马克思的社会发展理论中，是指奴隶社会后、资本主义社会前的一种社会形态。但在中国古籍中，所谓“封建”，本指周代实行公、侯、伯、子、男五等爵位的“封国建藩”的政治制度，是为维护诸侯世代相传的特权而拟制的。秦以后实行“郡县制”，“封建制”就灭亡了。显然，这里的两个“封建”，其意思是大相径庭的。那么，我们是否应该为了维护“封建”一词的所谓“本义”，而改变“封建社会”（feudal society）的译名呢？大可不必，因为谁都知道这两个概念不是一个意思。现代汉语中的许多语词，特别是用来翻译西学的术语，虽取自古词，但说的实际上已不是一回事。

哲学术语的翻译更是如此。

众所周知，哲学不是中国传统中本来固有的学问。汉语学术界所使用的“哲学”一词，是从西语移译过来的。1862年，日本明治时代最早传播西方哲学的学者西周（1827—1877）首次创用汉语“哲学”一词，来翻译英文的“philosophy”。实际上，西周译为“哲学”的“philosophy”，作为一门学科来说，原本特指起源于古希腊的西方哲学学说。即是说，“哲学”者，乃“西方哲学”之谓也。西周的译名并不含有把“哲学”这一概念拓宽运用到其他文化传统中的用意。但是，在文化传播中，特别是在异质文化的交流中，通过翻译来叙述某种学问和研究某种思想，总是不能避开“前见”（潜见）的影

响，从而必然会发生用自己的文化传统，去理解或解释人家的东西这种情况。因为“外来影响必须通过语言之针的孔洞”，即“必须经由中国的语言和书写系统进行传播”<sup>①</sup>。这种具有解释学特征的文化现象，是我们讨论与翻译有关的问题时应该时时注意的。

美国汉学家费正清所举的几个例子，颇能说明一些问题。费正清曾列举过“freedom”、“individualism”、“right”等几个词的汉译问题。例如，“individualism”（汉译“个人主义”）在西方文化中是启蒙运动后关于人权和社会道德伦理的神圣概念，本含有积极肯定的价值意义；可译成中文后，它却融进了“任性胡为”这样一种含义，成了“人人为自己”这一信条的附庸。这样，西方个人主义的美德就演变成了一种无责任感的自私放纵，正统儒学中人避之唯恐不及。至今，在汉语中，人们仍把“个人主义”和“利己主义”（egoism）作为含义完全等同的概念来使用。又如，“right”（汉译“权利”或“法权”）在西方文化中也是近代启蒙运动后关于人权和社会政治、法律、伦理学说中的核心概念之一，它是从中世纪神权观念束缚下解放出来，人性特别是个性普遍觉醒的产物，因而是具有重大历史进步意义的观念；但是，在中国传统文化中却没有与之相关的背景，以“忠”、“孝”、“节”、“义”、“三纲五常”为基本道德准则的儒家伦理中，根本找不到以个人为主体的“权利”概念。汉语中的“权利”一词是美国传教士丁韪良1864年在翻译《万国公法》时的发明。但在实际使用中，汉语的“权利”一词并不具有与西文“right”同等的意义，它常常被理解为“权力—益处”或“特权—利益”的结合物。这就使关于个人权利的主张变成了一种自私恋权的把戏。<sup>②</sup>这说明，不同语言文字文本的翻译是外来文化影响的过滤器，对于一种外来观念的翻译经常滑入某种中国观念的窠臼之中，“西学汉译”在一定程度上就是“西学汉化”的过程。由此可见，要穿透语言文字的过滤屏障来把握异域文化的实质内涵和核心意义，殊非易事。

<sup>①</sup> 费正清主编，章建刚等译：《剑桥中华民国史》第一部，上海人民出版社1991年版，第4—5页。

<sup>②</sup> 参见费正清主编，章建刚等译：《剑桥中华民国史》第一部，上海人民出版社1991年版，第5—6页。

以上所举的几个术语，还不是严格的哲学术语。哲学术语的翻译似乎要更加复杂一些。由于哲学不是中国传统中本来固有的学问，我们在讨论哲学问题，包括讨论“中国哲学”问题时，总是要使用西方哲学的术语和概念。除非我们不使用汉语讨论哲学问题，否则翻译就是不可避免的。于是，我们面临的困难就是双重的：既有用汉语传达西方思想本义的困难，又有用汉语讨论哲学问题的困难。分开来说，前者是翻译上的困难，后者是义理上的困难；但实际上，这两个困难又常常是交织在一起的，因为前提都是使用语言。

汉语确实是一种特殊的语言，与印欧语言有很大的差异。对于哲学研究（这种研究总是要使用语言来进行）来说，注意到这种语言的差异是非常重要的。例如，汉语是单音节语言，汉字是方块文字，其来源是象形文字。这都不利于用字尾的变化来表达词性。如一个名词，有其抽象的意义，也有其具体的意义。从逻辑方面说，其抽象的意义就是这个名词的内涵，其具体的意义就是这个名词的外延。专门表示内涵的名词称为抽象名词，专门表示外延的名词称为具体名词。这种词性的不同在西方文字中，可以用字尾的变化表示出来，使人一望而知。但中国文字没有这种方便。例如“马”这个名词，就其内涵说是指一切马所共同有的性质。就其外延说，是指一切的马。有时要明确地专指一切马所共有的性质，在西方的语言中，可以把马的字尾稍作变化，使之成为一个抽象名词。在现代汉语中，我们可以于“马”字之后加上一个“性”字。一切马共有的性质，称为“马性”。但在古代没有这个办法。因为没有这个办法，所以在语言中就有困难。<sup>①</sup>又如，在西方语文中，系动词可以有动名词的变化形式（如在英语中，“be”的动名词是“being”），从而可以把它本身作为一个研究和谈论的对象，而在汉语中，“是”动词没有这种变化形式。这种语言上的差异，对于“ontology”的研究来说，确实具有非常关键的意义。

但是，不管西语和汉语之间存在着多么巨大的差异，有助于在汉语或中文语境中讨论问题，应该是我们在翻译和研究上所坚持的一个基本的工作假定。这种假定的理由说来也十分简单：因为我们是以前汉语为母语来讨论哲学

---

<sup>①</sup> 参见冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，人民出版社1982年第3版，第35—36页。

问题。<sup>①</sup> 除非我们不使用汉语讨论哲学问题，或者偏执地认为汉语不适合于用来讨论哲学问题<sup>②</sup>，这种选择就是必然的。同时应该看到，汉语与其他语言一样，也不是一成不变的。近代中西文化交通以来，中国人已经创造出了许多新的词汇——有的取自日文，有的取自英文或其他西方语言，这些新的词汇，能够传达出新的意义，可以有效地与西方思想交流。尽管在使用这些新的语词时，古老的汉字无法完全摆脱它们世代相沿的内涵，但这一点可以通过解释和说明来加以弥补。<sup>③</sup>

最后，有必要说明一下汉语中“本体论”这一术语的命运。

从讨论的情况看，大多数人已经公认，采用“本体论”来翻译“ontology”，或者把中文中的“本体论”这一术语与西方作为一门哲学分支学科的“ontology”，作为含义相同的概念等同起来，是完全错误的。因为在“ontology”中，作为词根的“on”根本没有汉语或中文里“本体”的意思，至少不是它主要的基本的意思。这样的理由完全成立，并且坚强有力。因此，如同

① 黑格尔说得好：“只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门科学属于这个民族了；这一点，对于哲学来说最有必要。”（《哲学史讲演录》第四卷，商务印书馆1983年版，第187页。）

② 如果因为中国古代没有西方意义上的“哲学”，就认为在中国或使用汉语来研究哲学是不可能的，那便有西方中心主义的意味。而我们的前提是承认文明的多样性，承认各种文明形态的差异，在此前提下才谈得上文化的交流和沟通。冯友兰先生《在接受哥伦比亚大学授予名誉博士学位的仪式上的答词》中说：“我生活在不同的文化矛盾冲突的时代。我所要回答的问题是如何理解这种矛盾冲突的性质；如何适应地处理这种冲突，解决这种矛盾；又如何在这种矛盾冲突中使自己与之相适应。”（《冯友兰学术精华录》，北京师范大学出版社1988年版，第2页）在当今世界普遍交往的时代，我们对此尤其感同身受。从某种意义上说，任何人文学术理论的研究，最终都关系到文化价值的抉择。即使如本文所探讨的这类“玄学”问题，文化选择的严峻课题也时常作为背景凸显出来。

③ 严复曾提出译事三原则：“信、达、雅”。“信”是最基本的要求，“达”和“雅”则是更高的要求。“求其信已大难矣，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉。”如果说“信”的基本要求是要立足于西方思想的“本义”，那么“达”和“雅”则不限于此，而是包含了“有助于中文读者理解”的考虑在内。由于西方学术中的许多概念术语，在汉语中难以找到完全的对物，为了达到上述要求，严复特别感慨翻译之难：西方学术“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得。即有牵合，终嫌参差。译者遇此，独有自具衡量，即义定名。……一名之立，旬月踟蹰。”（《天演论·译例言》）但就以严译之《天演论》来说，“信”的原则也是服务于其译书意图的。关于此点，冯友兰先生评论道：“严复翻译《天演论》，其实并不是翻译，而是根据原书的意思重写一遍。文字的详略轻重之间大有不同，而且严复还有他自己的按语，发挥他自己的看法。所以严复的《天演论》，并不就是赫胥黎的《进化和伦理》（《天演论》的原名）。”（《光明日报》1961年3月8、9日）有的研究中国文化的学者甚至将是书列入中国文化范畴。

日本哲学界的做法一样，中国有的学者也主张彻底废除汉语中“本体论”这一术语。

本文不赞成这种做法，而是主张在对“本体论”的一片否定和“拒斥”声中，不失时机地“抢救”这一概念，并把它用于其他目的，赋予其作为“批判”对象的积极意义和价值。

简单地说，保留“本体论”这一术语的理由，就是赋予“本体论”新的、恰当的含义，通过适当的话语转换，用它来指称另外的事情。被保留下来的汉语“本体论”这一术语，不是用来指称作为一门哲学分支学科的“ontology”（存在论），而是用来指称西方哲学史上，哲学家们在探讨“on”的问题时，历史地形成的一种哲学形态——实体主义或实体中心主义的哲学形态。

海德格尔通过“解析存在论的历史”，揭示了“存在”（on, Sein, being）和“存在者”（onta, Seiende, beings）的“存在论差别”。根据他的揭示，前苏格拉底哲学中，哲学家们对“存在”（on, being）问题的思考，包含着内容丰富的思想源头；但是，从柏拉图和亚里士多德开始，直到黑格尔，西方传统形而上学用关于“存在者”的讨论代替了对“存在”本身的追问。传统形而上学所探讨的“存在者”有较多的含义，但“实体”（entity）、“实在”（reality）概念是其核心含义，可称之为实体论形而上学。从这种意义上看，用汉语中的“本体论”一词来标志这种研究“存在者”的哲学形态是比较恰如其分的。而这种意义上的“本体论”，就是一种以追求终极实在为依归，以奠定知识基础为任务，以达到终极解释为目标的哲学。我们将其命名为“本体论哲学”，并把它理解为“传统形上学”的同义语。<sup>①</sup>

这种命名和理解，可以在中国文化中寻找相应的解释学背景资源，从而有助于我们开展相关的研究。

在中国古代哲学中，相当于上述意义上的“本体论”的那部分哲学学说，被叫做“本根论”，指探究天地万物产生、存在、发展变化的根本原因和根本根据的学说，其意义与“本体论”一词基本吻合。中国古代哲学家一般都把

---

<sup>①</sup> 有必要说明，这种命名和理解是从总体上去把握的。在细节上，它肯定有许多不准确和不真实之处。事实上，此前已有不少学者（在很大程度上同本文作者一样，是由于受到海德格尔批判传统西方哲学本体论的启发）把传统西方哲学理解和解释为“实体主义”。

天地万物的“本根”归结为某种无形无象而与天地万物根本不同的“东西”（如“气”、“理”、“心”等），也与西方哲学家把“本体”（相当于最高存在者）理解为某种最高的终极的“存在者”，而这种最高的终极的“存在者”又被视为产生天地万物的最终根据和最高原因基本一致。据有的学者研究，在汉语语境中，“本体”一词与“客形”相对，“客形”是变化不定的状态，“本体”则是本来恒常的状态。<sup>①</sup>这种语义与亚里士多德所谓“实体常住不变而只是变换它的性状”的说法也非常接近。所以，用“本体论”一词来诠释和理解西方哲学史上那种以追求最高存在者为最高使命的哲学形态，是较为适当和合理的。

当然，在汉语中使用“本体论”这个概念，要避免使之泛化。因为从学理上说，一个科学上或哲学上的概念，一旦失去了特定的内涵和外延，而变成一个无边界的概念，它也就成了一个在理论上无效的概念。遗憾的是，在当前的相关研究中，特别是在文艺界和美学界，“本体论”概念的泛化已经到了极端任意的地步。

我们首先应该意识到，“本体”这一概念在中国语文中的使用情况是非常多样化的，而且这两个字原是可以分开来用的，如“本末”之“本”，“本根”之“本”，“本性”之“本”，“体用”之“体”，等等。至于“本”“体”二字合用为“本体”一词，大约是在宋明理学中，其含义各家解释不同。如张载《正蒙》说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（《太和》）这里的“本体”是指本来恒定的状态。朱嘉讲本体有三义：“性之本体”、“形气之本体”、“天理自然之本体”。例如他说：“大抵人有此形气，则此理始具于形气之中，而谓之性。才说是性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体。”（《朱子语类》卷九十五）他在解释《易传》“形而上者谓之道”时说：“但即形器之本体而离乎形器，则谓之道，就形器而言则谓之器。”（《朱子语类》卷七十五）关于“天理自然之本体”，他说：“性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本体，其实一理也。”（《论语集注》卷三）朱氏所说三种本体的意义有层次的不同：天理自然之本体，指理本身；

<sup>①</sup> 参看《张岱年全集》第四卷，河北人民出版社1996年版，第520页。



性之本体指性的本然；形器之本体指存在的根据。王阳明讲“心之本体”，如云：“人心是天渊，心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒息，则渊之本体失了。”（《传习录》卷下）“夫心之本体，即天理也。天理之昭明灵觉，所谓良知也。”（同上）王阳明所谓心之本体即是良知，亦即先验的道德意识。这里所谓本体是本来状况之义，心之本体指心的本来状况。<sup>①</sup>可见，在中国传统文献中，“本体”一词的含义是多种多样的。

在日常语言中，“本体”一词的用法更是多样，有“基本”、“基础”、“根本”、“根据”、“本质”、“真实的”、“本来的”等多种含义。这里举一个例子——

是的，已经走向世界、走向成熟的中国体育正在回归体育的本体意义。……我们不再把竞技场上的比赛视为“政治理念”和“阶级”的较量。今天的我们绝不会把赛场上的失败看作不可容忍的“国耻”。<sup>②</sup>

这里的“本体”一词，相当于“本来的”、“真正的”意思。这从作者自己在后文中所给予的解释就可以看出来。作者在这里反对的是在体育上附加本来不属于它的内涵，特别是政治内涵的做法，而希望“回归”体育本身体能、技能竞技的本来意义。

由于“本体”概念在汉语使用中含义极端多样化的情形，我们在研究和把握西方传统哲学的“本体论”时，不能从日常语言角度去理解，而应该从严格的哲学意义上理解。从西方本体论哲学的意义去理解，“实体”概念正是一个核心或中心概念。<sup>③</sup>

---

① 所举例文来自张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，中国社会科学出版社1987年版，第66—68页。

② 蒋巍：《请相信中国！》，载《人民日报》，2000年10月5日。

③ 正如张东荪所说：“西方人的哲学无论哪一派而其所要研究的中心对象是所谓‘reality’”。（《知识与文化》，商务印书馆1946年版，第47页）此处“reality”一般译为“实在”，其意义与“实体”相当。

## 西方哲学的 Being 中文只能从“是”去理解

萧诗美

西文的 Being（希腊文 to on，德文 Sein）是西方哲学的最高范畴和最基础的概念，因此也是我们理解西方哲学最重要的关键。早在 20 世纪 40 年代，我国著名的古希腊哲学专家陈康先生就发觉中国人理解西方哲学有一个根本困难，即希腊文的“on 和它的动词 einai 以及拉丁、英、法、德文里和它们相当的字皆非中文所能译”。陈康感到：“这也许不仅是翻译上的问题，进而牵涉到可怕的问题。”<sup>①</sup> 经过汉语学者半个多世纪的努力，现在的问题已不是 Being 在中文里无字可译，而是同一个 Being 在汉语里有了几种不同的译法。笼统地说一词多译并不是坏事，有时甚至是完全必要的。问题是这里的一词多译已远远超出了一般翻译学的解释范围，因为从这些不同的译名出发，人们可以对西方哲学作出完全不同的理解，由此导致我们对西方哲学的许多争论和评价，往往只是建立在不同的汉语翻译之上。更重要的是，有些译名因为适合汉语表达和思维习惯而被广为传习，已为国人普遍接受，构成我们理解西方哲学、观察西方问题的一些主导词汇和观点，而恰恰是这些占了主导地位的译法容易引起误会，甚至远离西方思想的原意。因此，对这个 Being 的汉译和理解非有一番正本清源的功夫不可。这项工作近几年已不断有人在做。

---

<sup>①</sup> 汪子嵩、王太庆：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆 1990 年版，第 476 页。

本文在此基础上着重从中西哲学思路的差异入手讨论这一问题。

## 一、Being 应译为“是”在西文中的基本依据

西方哲学以拉丁文和希腊文为语言学基础，而拉丁文中的许多哲学名词又多是对希腊哲学原著的一种翻译和解读，因此我们要知道 Being 这个词的原意是什么，必须从希腊文找答案。在这方面陈康先生已经作了一些有益的探索。

陈康在译注柏拉图的《巴门尼德篇》时，发现其中的一个关键词，即希腊文 *estin* (*is*) 在中文里严格讲起来是不能翻译的。因为第一，它所表示的比较“存在”广的多，因此我们不能译 *ei hen estin* (*if one is*) 为“如若每一个存在”。第二，若我们用中文里外延最广的哲学术语“有”来翻译，译成“如若每一个有”，至少是不成话。在这个情形下陈康以为，如若翻译，只有采取生硬的直译，即译为“如若一是”<sup>①</sup>。希腊哲学中出现得更多的另一名词，即通常译作“有”或“存在”的 *on*，陈康也直译为“是”，间或译为“是的”。加冠词的 *to on* 则译之为“是者”，意为“那个是的东西” (*that which is*)。通常译为“无”或“非存在”的 *me on* (*nonbeing*)，陈康直译为“不是”或“不是者”。在讨论柏拉图、亚里士多德和哈特曼诸家的 *ontology* 时，陈康还使用了“是界”“是态”“准是态”“是态论”等术语<sup>②</sup>。

陈康意识到他这种“是”的译法会有“不雅”甚至“不辞”之嫌，但他坚持“宁以义害辞，毋以辞害义”的原则，反对为了方便我们自己的理解而对其原意“尽其躲避的能事”。他的理由是：“翻译哲学著作的目的是传达一个本土所未有的思想。但一种文字中习惯的词句，只表示那些在这种文字里已产生了的思想。因此如若一个在极求满足‘信’的条件下做翻译工作的人希望用习惯的词句传达在本土从未产生过的思想，那是一件根本不可能的

① 柏拉图著，陈康译注：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆1982年版，第107页。

② 汪子嵩、王大庆：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆1990年版，第357—369页。

事。”他举例说，“如若一是”不是中文里习惯的词句，因为自从有了中国语言文字以来，大约还未有人讲过这样的话。其所以还未有人讲过，是因为还未有人这样思想过。正因为还未有人这样思想过，所以我们才这样翻译，否则又何必多此一举？在变通言词于义无害的情况下，陈康也偶尔译作“有”或“存在”。但是每当这样做时，他总是立即申明此译并不十分确当。相反，对于“是”的译法，他则极力维护。例如他说：诚然我们也可以将“如若一是”这句话讲得既合乎中文里的习惯，又可以普遍地了解，譬如讲成“如若有一”或“如若一存在”，这大约是两句投合一般人的口味的译文，然而它们所表示的不是原文中的意义<sup>①</sup>。

陈康这种正视中西语言和思想差异、尊重西文原义的做法很值得我们提倡。西方学者的大量研究也证实了他这种译法的合理性。例如美国宾夕法尼亚大学的 C. H. Kahn 教授指出，希腊文中的“是”动词主要有系词、存在、断真三种用法，其中系词用法又是最普遍、最主要的用法。“是”的多种不同的含义和用法，系统地与一种根本的用法相联系，这种根本用法就是系词用法<sup>②</sup>。英国汉学家 A. C. Graham 亦指出：动词“to be”是印欧语系最显著的特征之一，它发挥着与绝大多数语言截然不同的多种功能。它所引发的形而上学问题在西方哲学史上，自巴门尼德到存在主义，历来举足轻重<sup>③</sup>。这两位西方同道所突出的“系词”和“to be”两点，足以说明西方哲学中的 Being 在汉语中应当译之为“是”。

Being 应译之为“是”，最根本最简单的理由是 Being 这个名词概念的意义源于并基于动词 to be。Being 来自 to be 又基于印欧语系拼音文字的一个共同特点，即“名出于动，所有词根都是动词性质”<sup>④</sup>；或如马克思所说：“任何词的原始词根都是动词”<sup>⑤</sup>。以希腊文为例，“是”动词的发展大约经历了

① 柏拉图著，陈康译注：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆 1982 年版，第 9—12 页。

② Kahn, C. H.: *On The Theory of the Verb "To Be", Logic and Ontology*. New York: New York University Press, 1973, pl—20.

③ [英] 葛瑞汉：《西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/无”之比较》，《场与有》（五），中国社会科学出版社 1998 年版，第 107 页。

④ 金克木：《试论梵语中的“有——存在”》，《哲学研究》1980 年第 7 期，第 50 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 310 页。

四个环节：最初它是个实义动词（*eimi*），意为“起作用”和“能够”<sup>①</sup>。当它在判断中起联结主词和宾词的作用时，就发展成联系动词。联系动词先是各种具体的确定式（如 *estin*），然后形成一个抽象的不定式（*einai*）。有了不定式以后，才有分词（如 *on*、*ousia*）和动名词（如 *eon*）等语法形式。足见 *Being* 后出于它的动词形式 *to be*。因此 *Being* 的意义不管多么复杂神秘，都应当基于系动词 *to be*。而系词在汉语中应解作“是”，这一点是没有多少疑问的。

系词 *to be* 变成名词 *Being* 并成为一哲学问题，与西方人的思维素质有关。西方人很早就对他们语言和思维活动中普遍起作用的“是”感到惊讶：一切东西都因为“是”而成为是某某的东西。于是就要问这个“是”是怎么回事，它是什么意思，乃至是什么东西。这一问就等于把“是”作为一个对象来思考了。按西文的语法规则，动词一旦被置于主语位置作为陈说对象，就要求取得名词形式。但这个“是”并不因为作了名词就不再是“是”了。按照西文词类转化的一般规律，动词变成动名词后，仅仅因为语法要求而必须改变词形、词类性质和词的概括意义，而并不改变一个词的概念即内涵，除非是转义使用。由 *to be* 到 *being* 也不过如此。这意味着 *Being* 和 *to be* 只是同一个词的不同语法形式。设想西文里若没有分词和动名词这些名堂，就不会有 *Being* 而只有 *is*，等等。中文正是这种没有动名词和分词形式的语言，所以作为系动词的 *to be* 和作为动名词的 *being* 在中文里应为同一个“是”字。

从思想史本身来看也是如此。西方历史上最先把“是”作为一个问题提出来思考的是巴门尼德，他所注意的中心就是单数第三人称的系词 *estin*。西方哲学从柏拉图开始名词 *on* 的用法占了主导地位，即便如此，哲学家们在谈到 *on* 的时候，仍联系着或依据于 *to be*。亚里士多德讲哲学研究对象的那句名言，前半句是“有一门学问专门研究 *to on hei on (being as being)*”，紧接着后半句便是“*einai (to be)* 就其本身来说的各种意义”；很难想象这里的 *be-*

---

<sup>①</sup> 王太庆：《我们怎样认识西方人的“是”？》，《学人》第4期，江苏文艺出版社1993年版，第419页。

ing 和 to be 是两个不同的概念。近代哲学发生认识论转向，系词“是”的作用更加突出。例如笛卡儿的著名命题“Cogito, ergo sum”和巴克莱的名言“Esse est percipi”，其中的 sum 和 esse 都是系词 to be 在不同语种中的变形。康德在断言 Sein 不是一个谓词时，紧接着说到它只是一个判断的连系词 ist；可见康德心目中的 Being 和 to be 也是一回事。

在我国流传最广的黑格尔逻辑学，一直是以“有”和“存在”与读者见面的。一般读者仅从中文字面对这个“有”或“存在”望文生义，却不知道这里的“有”或“存在”原本也是“是”。贺麟先生在另处讲到：黑格尔认为逻辑学不是考察这是水、火，这是树、人……，而是研究“是”。凡用“是”的都可以用“有”。黑格尔举例表明：这片（个别）叶子（实体）是（存在）绿的（质）<sup>①</sup>。黑格尔的整个逻辑学就是这个“是”和“否”的辩证运动。所以马克思说：对于不懂黑格尔语言的读者，我们将告诉他们一个神圣的公式：肯定、否定、否定之否定。“是”和“否”这两个在反题中对抗因素的斗争，形成辩证运动：“是”转化为“否”，“否”转化为“是”；“是”同时成为“是”和“否”，“否”同时成为“否”和“是”。对立面就是通过这种方式互相均衡，互相中和，互相抵消。这两个彼此矛盾的思想的融合，就形成一个新的思想，即它们的合题<sup>②</sup>。我们通常把辩证矛盾理解成两个不同的事物或事物的两种不同性质之间的相反相成关系，甚至倾向于取消否定之否定规律，显然与我们未从“是”的角度去理解辩证法有关。

黑格尔以后的西方哲学有两种情况。反形而上学的一派（如摩尔、罗素、卡尔纳普等）批评传统哲学不该把形而上学研究的 Being 和系词“是”联系在一起。此事足以帮助我们反面认识到西方哲学从巴门尼德到黑格尔所谈论的 Being 实际上就是系词“是”。另一派声称要拯救西方“危机”的，则对这个“是”字格外重视。例如胡塞尔在《逻辑研究》中对系词“是”作过出色的现象学分析。受此引导的海德格尔倾毕生精力突出地重提和反复地追问所谓 Sein 的意义问题，并明确指明他所讲的 Sein 就是日常生活中极普通的系

① 贺麟：《黑格尔哲学讲演录》，上海人民出版社1986年版，第289、225页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第138、140页。

词“是”。*Sein und Zeit* 仅《导论》中就有两处点明了这一点。一处说：“谁都懂得：‘天 ist 蓝色的’、‘我 bin 快活的’……我们向来已生活在一种 Sein 的理解中，同时 Sein 的意义却隐藏在晦暗中。”另一处说：“我们不知道‘Sein’说的是什么，然而当我们问 was ist Sein 时，我们已经栖身在对‘ist’的某种理解之中了。”<sup>①</sup>《现象学的基本问题》更把 Sein 和“ist”并列使用，例如他说：我们理解言谈中所说的“is”，如“今天 is 星期六”，却不能把握它，这个“is”的意义对我们保持遮蔽<sup>②</sup>。《形而上学导论》引导学生注意在说话中所说出的 Sein 之本身，接着一口气说出了 14 个带“ist”字的句子；连“上帝存在”也说成“上帝是 (ist)”，“地球存在”也说成“地球是 (ist)”。海德格尔说这些都是我们照现实出现的情况来说这个“ist”的。正是“在这个‘ist’之中，Sein 以不同方式向我们敞开它的意义”<sup>③</sup>。

这说明即使是反对西方传统哲学的当代西方哲学家，要真正地把这个传统反到点子和要害上去，也必须从这个系词“是”出发。我们作为中国人，要想真正理解西方两千多年的传统以及他们今天为什么要反对这个传统，也不能不从这个系词“是”入手。这个系词“是”也是我们无法回避的，因为我们说汉语的中国人现在也已经生活在这种被系词统治的语言中了。在这种每开口说话都要说到“是”的语言中谈论哲学问题，若不考虑“是”自身的问题，这种哲学就等于对它赖以生存的土壤——语言自身的逻各斯和哲学家自己的思维方式——熟视无睹，不加反思和触动。我想这才是中西哲学问最重要的区别。热衷于中西哲学比较和融通的人，首先应该把这种一谈哲学就很容易碰到的差异比较一下。若在这个问题上找到了解决办法，整个中西哲学也就自然融通了。

---

① Heidegger M. : *Sein und Zeit*. Tübingen, 1993, p. 4、p. 5.

② Heidegger M. : *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Bloomington Indiana University Press, 1982, p. 18.

③ Heidegger M. : *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1987, pp. 67 - 68.

## 二、中文的“有”或“万有”不足以译 Being

若以“是”为标准译法并坚持各译名间的相容性，便很容易得出中文的“有”和“存在”均不足以译 Being 的结论。这一点只要我们像维特根斯坦所建议的那样，把这些字词从它们的形而上学用法带回到日常用法中去看一看即可了然。先看中文“有”能否对译于西文的 Being。

“有”曾是中国哲学的最高范畴之一，从这点看，以“有”译 Being 似乎正相当。但这种“相当”只是极为表面的类比。稍稍深入词义便会发现二者间存在着差异。西方的 Being 是从 to be 即“是”发展而来的。中国的“有”则是从“手持”和“拥有”的观念发展出来的，意为“某人拥有某东西”。这个意思在英文里相当于 having，而 having 和 being 在英文里完全是两回事。陈康曾根据“有”为中文里外延最广大的词而把希腊文的 on 译为“有”，Ontologie 译为“万有论”，但他同时指出“‘有’不足以译 on 或 einai 等等”。理由是“有”译回西文相当于拉丁文的 habitus 和 habere，希腊文的 hexis 和 echein，意思是“所有”或“状态”；它们在亚里士多德的范畴表中只是表示一种属性的二流范畴，其地位远在 on 和 ousia 之下。所以陈康说：在亚氏那里任一范畴皆 on 的范畴，若以 on 之一范畴翻译 on 之自身，其错误显然可见<sup>①</sup>。

黑格尔谈到“有”和“是”的区别：“物的特质与物的关系就在于为物所具有（Haben）”，于是“物与特质便由 Sein（是）的关系进而为 Haben（有）的关系”<sup>②</sup>。马克思在《巴黎手稿》中用这种“有”和“是”的差异来说明人的本质的自我异化，例如他说，“Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um

① 汪子嵩、王太庆：《陈康：论希腊哲学》，商务印书馆 1990 年版，第 476 页。

② 黑格尔著，贺麟译：《小逻辑》，商务印书馆 1980 年版，第 269 页。



so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen”<sup>①</sup>。其中“hast”是Haben的直陈式现在时第二人称，故英译此句为“the more you have”。“bist”是系动词sein的直陈式现在时第二人称，故英译此句为“the less you are”<sup>②</sup>。这个“是”若译成“有”，说成“你‘有’（are）得越少，你就‘有’（have）得越多”，显然不通。

这里我们顺便讨论对马克思这句话的另一种译法，即译作“你存在得越少，你就有得越多”，或者“你的存在越微不足道，你的财产就越多”（第92页）。这两种译法的共同特点是把sein换成“存在”，在修辞上避免了与“有”（hast）的重复。但是按照“存在”一词在中文里的固有含义（见下节的分析），此译给我们一种印象，好像马克思的意思是说：人要获得自己的存在，就必须一无所有（把hast译为“财产”更加强了这种理解），或者，只有一无所有的人才存在，别的人都不存在。可事实上恰好相反。谁都知道在资本主义社会，那些财产拥有得越多的人，他们的存在恰恰是很值得足道的；只有一无所有的人，其存在才是微不足道的。马克思当然不可能浪漫到这样的程度，把在现实生活中最值得足道的东西说成微不足道的。按照马克思的一贯思想，在共产主义条件下，人自身的存在和他所拥有的东西也不是成反比关系的。从马克思那里更得不出在社会主义条件下人要获得自己的存在就必须一无所有，或者只有一无所有的人才存在的结论。

马克思的本来意思只能从“是”和“有”的差异去理解。“是”在这里对人自身而言，人的“是”就是他自己的生命表现：是其所是。“有”在这里指人对外物的拥有，所以中央翻译局将其译为“财产”。问题是动词“有”并不等于名词“财产”，因为人不仅可以拥有财产，还可以拥有其他的东西。“是”和“有”的差异或对立显然也不是表现在量的多少上，而在于二者的实现方式发生了矛盾，不然我们就无法理解二者的对立怎么会在共产主义社会重新获得统一。据此就可以判定马克思所说的人的本质的自我异化并不在

---

① MARX Karl, ENGELS Friedrich: *Kleine ökonomische Schriften*. Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 42, Berlin: 1. Auflage, 1955, p. 144.

② FROMME: *Marx's Concept Of Man*, New York: Frederick Ungar Publishing Corporation 1980, p. 144.

于他所拥有的财产的多少，而在于他的生命表现（包括拥有财产的方式）是不是人的。当一个“人”把他的生命表现得“不是人”时，那就是人的“本质”（人的“所是”）的自我异化：不是其所是，而是其所不是。这意思用一句带文言性质的中文来说就是：是人者不是人。这不是人的东西，纵然是动物或石头也照样存在得好好的，马克思怎么会说他的存在微不足道？

汉语中的“有”还表示“有某某东西”，如我们常说有山、有水、有人、有物。这个“有”颇相当于英文的“there is”。不少中外学者正是据此认为把 Being 译之为“有”（或者“存在”）是可行的。此说建立在现代英语的日常用法上，现代英语日常会话只说“there is X”不说“X is”；法语也是只说“il y a X”不说“X est”。卡尔纳普基于反形而上学立场，认为像“God is”和“I am”这类典型的哲学语句是错误的重言式，而“There is A”则是正确的有无判断句式<sup>①</sup>。对本体论持宽容态度的奎因也是这样来谈论“何物存在”或“有什么”（What is there?）问题的。不过葛瑞汉说了句公道话：“以希腊语和拉丁语而非现代日常会话为基础的西方哲学却从相反的方向，即从事物‘is’或‘exists’的角度探讨这个问题”<sup>②</sup>。“there is X”和“X is”的区别在于：前者接宾语而无主语；后者有主语而无宾语。译成汉语便可看出“有”的宾语正是“是”的主语。张东荪注意到：西方哲学中的“主体”及“本体”概念是从他们语言中的“主词”功能发展出来的，中国哲学中缺少“主体”和“本体”概念与汉语中“主词”不分明有密切关系<sup>③</sup>。由此可知西方传统哲学采用“X is”的方式探讨问题，决非偶然的错误。

仅就奎因的“What is there”来说，真正从逻辑和哲学的观点看，所讲的仍然是“What is”，因而仍应从“是”去理解。奎因说“What is there”中“is”的意义是“约束变项的值”，意思是指“那个是的东西（what is）至少有一个”，即所指非空，“是”总要“是”点“什么”，不可能什么也不是。这里并没有它“在哪儿”或“哪里有”即 there 的意思。“哪里”是一空间概

① 马克思：《1844年哲学经济学手稿》，人民出版社1985年版，第29页。

② 葛瑞汉：《西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/无”之比较》，《场与有》（五），中国社会科学出版社1998年版，第108页。

③ 张东荪：《从中国言语构造上看中国哲学》，载《东方杂志》1936年，第90—99页。

念，按照思维的逻辑顺序，只有当我们把一物的空间关系全部抽掉以后，才会得到纯粹量的逻辑范畴<sup>①</sup>。奎因所谓“变项的值”，恰恰是指逻辑中的“量词”。把奎因的意思变成“（有）某某东西是”，便会看出“是”仍然系在主语后面，即“*There is X*”的逻辑结构与“*It is*”相同。按照康德的系词理论，包含在主词中的本体论承诺（是什么）只表示“什么是可能的”，因而“有某某东西是”中的“有”并不是“实有”的“有”，而只是“可能有”。而按照罗素等人的摹状词理论，跟在主词后面的“是”甚至连“可能有什么”也没有断定，即只是“是”毫无“有”的成分。

汉语中的“有”有时也与“无”相对而表示一般意义的“有”，如道家、玄家、佛学所讨论的“有无”之“有”。这种堪称哲学的“有”与西方哲学中的 *Being* 也有很大差异。如葛瑞汉所说：“有”和“无”所引发的形而上学问题在某些方面类似于那些与“*to be*”相关的形而上学问题，在某些方面又极不相像<sup>②</sup>。“*to be*”不限于言说具体事物，而允许人们去设想那些非物质性的实体，例如“创世”前的上帝也可以说它“是”，绝对抽象的“理念”更可以说它是“是本身”。汉语中的“有”、“无”与“实”、“虚”配对，近似于长与短、左与右、阴与阳。这种“有”和“无”只适用于具体事物，因此“有的东西”必是在现实世界中可见出形象的具体事物。“无”则是这“有”的阙如，即某种有的东西没有了。所以在中国人看来，凡是缺乏具体物质形式的东西一般都认为是“无”。于是“道”和“理”等不能见之于形象的抽象事物，便基本上等于不可以当真的“无”了，即根本没有这类东西，若说它“有”，也必须通过某些具体物质形象表现出来。把 *to be* 说成中国的“有”，就会忽视这层中西思想间的重要差异。

西方哲学中的 *Being* 若以“有”来论是指涵盖一切东西但又不指任何具体东西的“纯有”。这种“有”从它毫无规定和所指来说，也可以说它是“无”。但这种“无”不是“有”的阙如，而是“有”自身的另一规定。而这正是“是”的特点，从“是”很好理解，也只有从“是”才能理解。在西方

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第139页。

<sup>②</sup> 葛瑞汉：《西方哲学中的“*Being*”与中国哲学中的“是/非”“有/无”之比较》，《场与有》（五），中国社会科学出版社1998年版，第126页。

人看来，或重或轻或大或小的东西并不享有那仅仅“是”（is）的事物所具有的“纯有”（pure being）。但这种“有”从中国人的观点来看恰恰是“无”。西方人所说的“无”（nonbeing）是指不能说“它是”（无法言说、不可思议）的东西。这种“无”在中国人看来恰恰是“有”的东西。以巴门尼德为例，他那区别于感性现象的 *to eon* 恰恰应是中国哲学所说的“无”，而他用以标志感性杂多的 *to me eon* 反而应是中国哲学所说的“有”，而且正是“万有”。可见以“有”译 Being 正好把意思搞反了：把西方观念中的“无”弄成了“有”，西方的“有”弄成了“无”。

### 三、中文“存在”或“在”亦不足以译 Being

中文“存在”一词的日常用法与“有”接近，“有”既然不足以译 Being，“存在”也好不到哪里去。这首先是因为中文“存在”和“有”一样都没有“是”的含义，而“是”的意义是西方哲学十分注意的，也是它异于中国哲学的一大特征，丢掉这个特征就等于抹杀了中西哲学的根本差异。

例如柏拉图的《理想国》第五卷 479 段中有句话说：“我们随便说某物 is 大或小……或 is not 大或小……从而我们有同样的权力说它 is 或 is not。”按通常译解后者应为“存在”或“不存在”才比较合乎中文习惯。可是这两层意思在西文中都是“是”。陈康解释说：此所谓“是”不是后世所谓“存在”，它的范围比“存在”广。所谓“不是”或“无”也非后世所谓“不存在”；它的范围也比“不存在”广。这字（*esti = is*）所表示的意义可从以下见出：设以“甲”代表“每一个”，“甲”是“子”、“甲”是“丑”、“甲”是“寅”……“存在”只是“子”、“丑”、“寅”……中之一，譬如“寅”。“甲是”决不同于“甲是寅”。它也不同于“甲是子”、“甲是丑”……中的任何一个。“是”和“是子”、“是丑”、“是寅”……的分别，乃是前者是未分化了的，后者是分化了的。这是说“是”的意义比“存在”更原始、更广泛。“‘存在’只是‘甲是子’中‘子’的一种殊例”。我们从“一”不“存在”

(Dasein) 推论不出它不是“一”(Sosein)<sup>①</sup>。

有的汉语学者在用“存在”解 *estin* 和 *eon* 时，又指出这个“存在”不是指“客观物质世界”<sup>②</sup>。这话若用西文写成不会有什么问题，如此用汉语写出来就对我们自己的语言实践太不实事求是了。我们在中文里所说的“存在”恰恰是指与主观思维相对立的客观存在，有时甚至是指物质存在。多年来我们一直把思维和存在的关系等同于精神与物质的关系就是证明。但这种理解却符合中文“存在”一词的日常用法。汉语里的“存”与时间过程相联系（如“生死存亡”），“在”与空间位置相联系（如“在某地方”）。因此“存在”在我们心目中总是指“在时空中实实在在地存在着的具体的物质性的东西”。以这种“存在”概念去理解 *Being*，后果之一是把 *Beig* 看成在时空中存在的具体事物即“存在者”，刚好抹掉了海德格尔所说的“存在论差异”。

西方哲学中许多关于“是”的论题，一旦译成“存在”我们就无法理解。例如西方哲学家从安瑟尔谟到莱布尼茨曾花了不少精力想通过神学命题“*God is*”来证明上帝的存在，这个“*is*”我们若译成“存在”，那就等于用一种中文翻译完成了西方哲学家长达几个世纪的证明。再如笛卡儿的名言“*I think, therefor I am*”，译成“我思故我在”听起来很顺口，却完全无法理解。至少我们可以提出这样的疑问：我不思想怎么就不存在？还有许多根本就没有思想能力的动物甚至连感觉都没有的石头不是也照样存在得好好的吗？事实上我们用“存在”一词所指的正是这种与思想无关的客观物质存在。还有康德的著名论题“*Sein* 不是一个真实的谓词”，把 *Sein* 译为“存在”更无法理解，因为汉语中的“存在”恰恰是作谓词使用的。在汉语中我们说“上帝是存在的”和说“树叶是绿色的”一样，“存在”和“绿色”是表述“上帝”和“树叶”的谓词，“存在”在此被看做一种属性，即通常所说的“存有性”。按汉语语言实践的实情来讲，只有“上帝是否存在”这个问题中的“是”和“否”才真正不是谓词。因为这个“是”单独地系在主词后面，对它所欲言说的对象到底是什么东西、有什么性质（包括存有性）并无所说

① 柏拉图著，陈康译注：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆 1982 年版，第 161、107、157、159 页。

② 汪子嵩：《希腊哲学史》第 1 卷，人民出版社 1988 年版，第 676 页。

(无所谓述)。这个“是”也不可能被看成一种属性，“是性”在英语中有相应的造词 (is-ness)，在汉语里却说不通，这应看做是汉语理解康德一类问题的长处。

就中文语义来说，康德关于“是”不是谓词只是系词的论证，所反对的正是把系词“是”等同于谓词“存在”。康德认为“是”在主谓判断中的作用是设定谓词对其主词的关系。去掉谓词后，剩下主词“X是”，这个“是”的意义和作用只是设定某物作为所予的对象，而且这种设定只表示对象的可能性，并不表示某物的真实存在。譬如所设想的一百元并不像实在的一百元那样在我的概念之外获得它的存在。只有这种在概念之外的存在 (real existence/objective reality) 才相当于我们在汉语中所说的“存在”。康德在分析系词“是”的意义时还用到 exist 一词：我们通过“它是 (it is)”二字把它思为绝对所予的或存在的 (it is...as absolutely given or existing)<sup>①</sup>。这个 exist 在西方人心中也不像我们所说的“存在”，它的根本含义是“从背景中站出来 (exsistit)”<sup>②</sup>。熊伟先生把这个意思读作“在出来”或“在起来”。仿此若读作“是起来”或“是出来”并不更难理解，因为“是”本来就有“显现”“成为”等义：让那是的东西是起来并是其所是。若用“存在”或“在”来讲这些生成性含义反而不好理解，因为汉语中“存在”的意义更接近于海德格尔所说的现成存在 (vorhandensein)。

以“存在”译 Being 同样会抹杀中西哲学问的巨大差异。按西方人的想法，一事物当其所有其他特性都被排除以后，它的 being 仍然保留着——此事实即在于它 (it) 在某种意义上“is”<sup>③</sup>。而恰恰是这种最抽象的东西 (it is)，柏拉图传统的西方哲学家最乐意相信其存在 (being)。相反，汉语中的“存在”只用于时空中的具体事物，一事物越具体，它就越是存在。这种汉语意义的“存在”若与巴门尼德相比，正相当于他所说的“非存在” (non-be-

① ADLER M J: *Great Books of The Western World*: 42. Chicago: Britain Encyclopaedia Limited Corporation, 1952, p. 181.

② 葛瑞汉：《西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/无”之比较》，《场与有》(五)，中国社会科学出版社1998年版，第127页。

③ ADLER M J: *Great Books of The Western World*: 42. Chicago: Britain Encyclopaedia Limited Corporation, 1952, p. 127.

ing)。这意味着以“存在”译 Being 和以“有”译 Being 一样，正好把意思搞反了：把西方人说的“非存在”当成了“存在”，“存在”则变成了“非存在”。

中文“存在”与西文 Being 的差异在涉及否定论题 is not 或 nonbeing 时更加明显。在英语中，一张桌子是一事物，因此它“is”或“exists”；“美”不是一事物，不存在（does not exist），但我们仍可以说“it is”<sup>①</sup>。用陈康的例子说：“我们不能由‘善’的‘不存在’推论它不是‘善’”<sup>②</sup>。这等于说，在我们中国人看来并非实际存在的东西（如“神”“善”“理念”）甚至根本就不存在的东西（如“飞马”“金山”），在他们西方人看来，这些东西就其作为思想的对象可以为我们所谈论这一点而言，我们也可以说它“是”（is）甚至“存在”（exist）。由此引出如下悖论：甚至什么也不是的无（nothing）我们也说它是某种东西（is something），甚至不是者（non being）也有其“是”（being）。理由是：在我们可以说“不是者不是（non being is not）”前，我们必须能够说“不是者是（non being is）”<sup>③</sup>。这就是所谓“非存在之谜”。

可是汉语里的“存在”并没有这类谜或悖论问题。在汉语中我们说“白马存在”或“飞马不存在”看不出有什么自相矛盾：因为白马确实存在，飞马确实不存在，“白马存在”和“飞马不存在”这两个命题正好反映了这一经验事实。如果我们说“飞马存在”而“白马不存在”，只是一个错误的事实判断，即只与事实相矛盾，并没有什么逻辑上的自相矛盾，更不会觉得有同语反复。只有当我们按西方人的思路去想：当我们说到“白马”这个名字时，即已经蕴涵了它的“是”，而这个“是”（is）又与“存在”（exist）相通，所以当我们说“白马存在”时，就等于说了一种存在的东西是存在的，因而有同语反复之嫌。反过来若想说“白马不存在”，又会陷入自相矛盾，因为你刚才说到“白马”二字时即已承诺了它的“存在”（is）。说“飞马存

---

① 葛瑞汉：《西方哲学中的“Being”与中国哲学中的“是/非”“有/无”之比较》，《场与有》（五），中国社会科学出版社1998年版，第127页。

② 柏拉图著，陈康译注：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆1982年版，第160页。

③ ADLER M J: *Great Books of The Western World*; 2. Chicago: Britain Encyclopaedia Limited Corporation, 1952, p. 126.

在”和“飞马不存在”也是如此。当我们去掉西文背景而仅就中文“存在”一词的用法来看，所有这些令西方人困惑不安并导致一次次基础科学（如数学）危机和革命的问题全都感受不到。

根本原因是我们说的“存在”是与 is 没有关系的外部客观物质存在。我们只有把这个 is 如实地理解成系词“是”才能与人家开展有效的对话。许多学者明知道西文的 Being 有“是”的意义，甚至认为它就是联系动词的“是”，之所以不这样译这样讲，据说是“为了读者容易理解”<sup>①</sup>。这种建立在读者（其实也包括作者，有时可能首先是作者，因为根据一般经验，凡是作者能够理解的东西，总会有办法让读者理解的）容易理解的基础上的理解，实际上是用我们中国人所习惯的思维方式（前理解结构）去理解我们所不习惯的西方思想。这样理解起来当然很容易给我们造成容易理解的感觉，可实际情况如何呢？以上简略的分析已初步说明西方哲学中的许多问题我们用“存在”或“有”根本无法理解，相反换成“是”却很好理解，至少是比较容易理解。要详细证明这种“是”的理解方式的合理性，等于要把整个西方哲学重新理解一遍，这不是一篇文章所能做到的。

（原载《武汉大学学报（人文社会科学版）》2001年第1期）

---

① 汪子嵩：《希腊哲学史》第1卷，人民出版社1988年版，第593页。



# “是”的逻辑研究

王 路

一般来说，语言学家和逻辑学家把句子首先分为简单句和复合句。所谓简单句，指具有“S是P”这样结构的句子，譬如“这是一本书”，“玫瑰花是红色的”，“鲁迅是周海婴的父亲”，“人是动物”。在印欧语系拼音文学中尤其是这样。从语法的角度，可以说“S是P”是一个主—系—表结构，“S”是主语，“是”是系动词，“P”是表语，“是”把S和P联系起来。也可以说，“S”是主语，“是P”是谓语，其中“是”是助动词，和P联系在一起表述S。从逻辑的角度，可以说“S是P”是一个原子命题形式，“S”是主项，“是”是连项，“P”是谓项，“是”把S和P联系起来。因此无论是从语法还是从逻辑的角度来说，“是”的位置和作用都显而易见，是十分重要的。但是，“是”字是有歧义的。亚里士多德说：“有多少种范畴，就可以有多少种方式说事物‘是’。”<sup>①</sup>罗素说：“是”这个词是极其含混的。他认为，“是”可以断定存在，可以表示同一，可以表示谓述，还有不太普通的用法，譬如产生形式蕴涵的用法<sup>②</sup>。历史上，逻辑学家围绕着“是”进行了大量的研究，在不同时期形成了不同的逻辑理论，为研究句子的形式结构，确定句子的意义，进行正确的推理提供了必要的理论和工具。本文试图从其中几个

---

① Aristotle: *Metaphysics*, translated by Richard Hope, Columbia University Press, 1952, 1017<sup>a</sup>3.

② 参见 Russell: *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press 1903, p. 64.

主要的、成型的逻辑理论出发，探讨逻辑和语言的关系。

## 一、“是”的逻辑理论

逻辑的创始人亚里士多德建立的第一个逻辑理论是四谓词理论。根据这个理论，命题中谓词共分为四类：定义、固有属性、属、偶性。这个理论仅限于对“S是P”这样命题的表述关系，没有对命题再做进一步的分析，譬如，没有分析量词，没有分析否定形式。在这以后，亚里士多德对“S是P”这样的命题更深入地进行研究，区分出肯定形式和否定形式，在对主词的量化分析中，区别出个别的、一般的和不定命题，并且探讨了这些命题的不同形式及其相互关系。根据他的分析，可以看出句子的逻辑结构是：（并非）（所有/有）（非）S（不）是（非）P。

中世纪逻辑学家对命题进行了更深入的研究，形成了著名的指代理论。他们通过“是”把命题分为主项和谓项，以此对指代进行了各种不同的划分，一般的划分是：指代首先分为人称指代，简单指代和实质指代。譬如“每个人是动物”这个命题中的“人”指代它所意谓的东西，这是人称指代；“人是种”，这个命题中的“人”指代心灵的意向，这是简单指代；“人是一个名”，这个命题中的“人”指代一个说出或写下的词，它指代自身，但不意谓自身，这是实质指代。在这种划分的基础上，还要对人称指代的进一步划分。譬如人称指代分为分离的（“苏格拉底是人”）和普通的；普通的人称指代又分为确切的（“人是动物”）和模糊的；模糊的指代又分为仅仅模糊的（“每个人是动物”，其中“动物”是仅仅模糊的）和周延而模糊的（“每个人是动物”，其中“人”是周延而模糊的）。这些划分提供了一系列分析命题的规则。

传统逻辑指在亚里士多德逻辑和中世纪逻辑基础上发展而形成的逻辑理论。它对“S是P”这样的命题进行了明确的划分，确定了A、E、I、O四种形式及其对当关系，并在此基础上建立了相应的三段论的格与式及其相应规则。A表示“所有S是P”，E表示“所有S不是P”，I表示“有的S是P”，

O 表示“有的 S 不是 P”。这一理论对量词（“所有”、“有的”）做了简单的处理，区别出单称命题，在三段论推理中把单称命题当作全称命题来处理，而且把关系命题处理为“S 是 P”这样的结构，譬如把“贾宝玉爱林黛玉”这个命题处理为“贾宝玉是爱林黛玉的”。此外，传统逻辑抛弃了中世纪的指代理论。

现代逻辑的创始人弗雷格认为，“是”这个词是有歧义的，它可以作连词，也可以作等词，关系却完全不同。譬如“晨星是昏星”和“晨星是行星”这两个句子，前一个句子的“是”作等词，表示相等，其关系是可逆的，而后一个句子的“是”作连词，其关系不可逆。他指出，概念是谓词的意谓，对象不能是谓词的意谓，却可能是主词的意谓，因此要区别对象和概念。主词和谓词只是语言学意义上的，在逻辑的意义上属于同一个层次。“是”可以表示一个对象处于一个概念之下，也可以表示一个概念处于另一个概念之下。这样，他区别出“是”的几种不同的意义和作用。

现代逻辑对“S 是 P”这样的命题的研究主要体现在一阶谓词演算中，这基本上是在弗雷格研究的基础上加以完善的。一阶逻辑主要包括以下要素：个体变元，个体常元，谓词，量词，等词，等等，由此也可以分析出“S 是 P”这样的句子具有这样的要素。由于一阶逻辑主要是对量词的意义和性质的研究，因而分析出“S 是 P”这样的句子极其复杂的量词形式和关系性质。譬如，一个简单句子可能是：

( I ) 性质命题：

$P(a)$ ：苏格拉底是人。

$P(x)$ ：事物是发展变化的。

( II ) 关系命题（含等词）：

$R(a, b)$ ：北京是中国的首都。

$R(a, b, c)$ ：廊坊是在北京和天津之间。

( III ) 全称命题：

$\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ ：所有人都是动物。

( IV ) 存在命题：

$\exists x(Fx \wedge Gx)$ ：有些人是领导干部。

现代逻辑表明，在以上这些句子中，“是”的意义和作用是不同的。

## 二、“是”的研究再分析

在“是”的研究的发展过程中，可以看出一个有趣的事实：亚里士多德是逻辑的创始人，他针对古希腊辩论中的问题，想提供一套行之有效的办法，以保证推理的必然性，从而形成了四谓词理论，而这个理论是围绕着“是”展开研究的，因此可以说，逻辑学的形成和发展是从“是”的研究开始的。但是，仅从逻辑发端的角度来考察是不够的，我们还必须作进一步的考察分析。

在古希腊语中，“S是P”是一种基本的语言形式。“是”连接主语和表语，这是由古希腊语的语法性质决定的。这里有三点最为重要：第一，古希腊语中有这样一个“是”。第二，“是”是句子中最基本的、稳定的语言要素。第三，“是”是普遍适用的词。

首先，有“是”，则从语言方面提供了一个具体的，活生生的，可以看得见逮得住的语词，才能使人们去研究它。若是没有这个“是”，则很难想象怎样去研究它。让我们考虑一个相反的例子。古汉语中没有“是”作系动词<sup>①</sup>，因此逻辑学家没能对“是”进行逻辑分析，也就没能形成相应的逻辑理论<sup>②</sup>。有人认为，古代汉语中不用系词，只是省略掉了<sup>③</sup>。在此我不想深入探讨这个问题，而只想问，即使假定这种观点是正确的，当在表达形式上看不见找不到这个“是”字时，又该怎样去研究那个隐藏起来的“是”这个概念呢？怎样才能说清这是什么东西呢？

其次，句子中的“是”是一种稳定的语言因素。所谓稳定，是指它有明

① 王力先生对此有详细的论述。他认为，“就汉语来说，真正的系词只有一个‘是’字”（王力：《汉语语法史》，商务印书馆1989年版，第183页），“汉语真正系词的产生，大约在公元一世纪前后，即西汉末年或东汉初年”（同上，第194页）。

② 中国古代逻辑一般指春秋时期，特别是在《墨经》达到高峰。这一时期的古汉语自然没有“是”字作系动词。现有的一些分析往往假定了“S是P”这样的语言形式。

③ 王力先生批评了这种观点，认为“这个观点是错误的”（《汉语语法史》，第193页）。

确的规定，有一种语法功能，使得主语和表语的联系表现出来。譬如，亚里士多德的四谓词理论论述的是谓词对主词的关系，主词和谓词是从语法学家那里借用来的概念，是通过句子中的“是”区分出来的，因而谓词对主词的关系也是借助“是”反映出来的。在一个“S是P”这样的句子中，S和P可以千变万化，“是”总是不变的。就是说，主语和表语是可变的，而系动词不变。譬如，人们可以说：“苏格拉底是柏拉图的老师”，也可以说“柏拉图是苏格拉底的学生”，还可以说：“苏格拉底和柏拉图是师生关系”。在这三个句子中，主语分别是“苏格拉底”、“柏拉图”和“苏格拉底和柏拉图”，表语分别是“柏拉图的老师”、“苏格拉底的学生”和“师生关系”，而系词始终是“是”。亚里士多德正是通过对这个不变的“是”进行研究而形成一套理论，从而确定谓词对主词这种可变因素之间的必然联系。相比之下，古代汉语由于没有“是”作系动词，因而没有相应的明显的语言形式，所以没有对“是”的研究，也没有形成相应的理论。即使今天我们头脑中已经明确认识到句子中有或应该有这样一个系词，而且我们已经掌握并且可以利用现代逻辑的一些知识去分析中国古代逻辑问题，但是像“白马非马”、“物莫非指，而指非指”这样一些命题依然疑难重重。在这样的语言中，寻找并确定那种与推论的必然性有关的语言因素非常困难，形成相应的理论则更难。

这里有一个深一层次的问题，即为什么说研究推论的必然性和“是”有关系。实际上，这是和逻辑的性质联系在一起。从逻辑的角度说，所谓推理的必然性是由命题的形式决定的，与命题的内容没有关系。因此逻辑研究要考虑命题的形式结构，而命题的形式结构是由句子中稳定的不变的语言因素表现出来的。句子中稳定的不变的语言因素有很多，而在“S是P”这样的句子中，“是”就是这样一个最基本的语言因素，因而对“S是P”这样的句子进行研究，必然要研究“是”。

再次，“S是P”这样的结构是语言中普遍应用的，不仅是日常语言中，而且是科学语言中普遍应用的。这里涉及简单句的另一个问题，即行为动词也属于简单句，可逻辑一般却不研究它。行为动词确实是一类词，它们的应用在语言形式上千变万化。以英语为例，英语分为“to be”（是）和“to do”（做）两类，“to do”只是行为动词的代表，而在句子中表示什么样的动作，

就要用什么样的动词，譬如，说、念、唱、推、拉、拽等等，而且每个动词还要有时态、单复数、人称的变化。“to be”虽然也有时态、单复数、人称的变化，在句子中却总是一个。因此从研究的角度说，“to be”显然更简单、更基本、更典型。在亚里士多德时代，语法学家虽然区别出名词和动词，但是还没有明确区别出行为动词和系动词，因而“是”也属于动词。而在这样的动词中，“是”显然是最简单的。亚里士多德从语法学家已经提供的那些语法分析出发，并且从最简单的动词“是”出发，这是很自然的事情。但是，最重要的乃在于“是”的应用具有普遍性，一切科学语言中都要应用它，而说、念、唱等行为动词却不必得到普遍应用。

综上所述，“是”的存在对于逻辑的研究和形成至关重要。正由于它在句子中出现，起着一种非常基本的联系主谓的作用，而且它是一种固定的语言因素，并且在语言中得到普遍的应用，因此当亚里士多德研究“S是P”这样的句子的逻辑性质时，必然要考虑“是”。推而广之，正因为这样，历代逻辑学家都要研究它。

在上述几种“是”的研究的发展过程中，可以看出两个特点。第一个特点是从对“是”的研究到对量词的研究。譬如，亚里士多德在四谓词理论中就没有研究量词，而是后来才逐步研究量词的。在中世纪的指代理论中，第一层次的分类为形式指代，实质指代和人称指代。这一层次的分类就是对“S是P”这一形式的命题的分类，不涉及量词。而在人称指代以下的分类，就涉及量词、量词域的问题。传统逻辑的A、E、I、O及对当关系反映了对命题量词形式的研究。而现代逻辑，即一阶逻辑主要是对命题中量词的刻画。应该说，这是一个十分自然的发展过程。因为“是”的语法功能是把主语和表语联系起来。逻辑学家研究“是”，则是想研究由“是”反映出来的主语和表语之间的逻辑关系，这就要结合主语和表语进行考察，而在对主语的进一步考察中，必然会考察到修饰主语的量词。随着研究的深入，自然揭示出量词的逻辑性质。

第二个特点是从使用自然语言到使用形式语言。在弗雷格以前，逻辑的研究是使用自然语言，因此这些研究反映了所用语言的语法特征。譬如亚里士多德的四谓词理论有一条分类原则，即看谓词与主词能不能互换谓述。这

一原则也反映了古希腊语的一种语法特点，即主语和表语的位置是不固定的。在“S是P”中，S可以是主语，也可以是表语，P可以是表语，也可以是主语。又譬如，传统逻辑分析的主项、谓项、连项、量词，也反映了印欧语系中主—系—表的语言形式。但是，使用自然语言表述，必然受到所用自然语言的影响和束缚。譬如亚里士多德研究“是”而形成的理论反映了古希腊语的语法特点，却没有反映古汉语的语法特点，因为古汉语中根本就没有这样一个“是”。此外，自然语言不精确，有歧义，满足不了逻辑的要求，因此随着逻辑研究的发展，必然对逻辑所用语言提出新的考虑。弗雷格指出：“在科学的较抽象部分，人们一再感到缺少一种既可以避免别人的曲解又可以避免自己思想中错误的工具。这两个问题的原因都在于语言的不完善性”<sup>①</sup>，“在涉及保证思维不犯错误的地方，语言是有缺陷的”<sup>②</sup>。因此弗雷格抛弃了自然语言，构造了形式语言。自弗雷格以来，现代逻辑使用形式语言，深刻地揭示了“是”在句子中的各种意义和作用。形式语言没有自然语言的意义，成为一种通用的语言。无论其母语是英语、德语、法语，还是汉语的人，都可以使用它，而且在使用它对本民族语言进行分析时，它的逻辑功用是一样的。

简单地说，从亚里士多德逻辑到传统逻辑，句子的逻辑形式和语法形式基本是一致的，而从弗雷格起形成的现代逻辑，句子的逻辑形式和语法形式则不相同。让我们看下面几个句子：

- (a) 时迁是个神偷。
- (b) 柏拉图是亚里士多德的老师。
- (c) 玫瑰花是红色的。
- (d) 人是动物。

在印欧语系中，“是”一般是一个助动词，它与形容词、专名、类名或分词结合起来构成谓语。按照这样的分析，以上四个句子中除主语外都可以称为谓语。在现代汉语中，“是”一般是系动词，联系主语和表语。依此分析，以上四个句子中的主语不变，而“神偷”、“亚里士多德的老师”、“红色的”、

① 王路译，王炳文校：《弗雷格哲学论著选辑》，商务印书馆1994年版，第37页。

② 同上，第68页。

“动物”等等为表语。语言学家对于这样的分析也有一些不同的看法，譬如，究竟是“是”本身体现谓词，还是要与其他词结合在一起才体现谓词，等等。但是不论怎样分析，“S是P”中的S总是主语，P总是属于谓语的一部分或者说是谓语。

用传统逻辑来分析，(a)是一个单称命题（在三段论推论中作全称处理），“时迁”是主项，“神偷”是谓项，“是”是连项，可表达为“a是P”。(b)是一个单称命题，“柏拉图”是主项，“亚里士多德的老师”是谓项，“是”是连项，可表达为“a是P”。(c)和(d)没有量词，可作全称命题处理，“玫瑰花”和“人”是主项，“红色的”和“动物”是谓项，“是”是连项，可表达为“所有S是P”。从这些分析可以看出，除了细微的差别，往往逻辑主项就是语法主语，逻辑谓项就是语法谓语或表语，逻辑连项就是语法上的系动词或属于谓语。因而逻辑的断定关系就是语法的表述关系。虽然逻辑上引入了一些字母符号替代了命题中可变化的名词、专名、类名和形容词等等，句子的基本形式仍然没有改变。譬如“a”、“S”仍然是主词，“P”仍然是谓词或属于谓词。

但是用现代逻辑来分析，句子的逻辑形式却不是这样。根据现代逻辑，要区别专名和类名，只有类名可以作谓词。谓词是一个函项，它要以一个变元来补充。这个变元可以是一个个体，也可以是一个专名，因此专名可以补充谓词，即作谓词的变元，但是不能作谓词。这样，命题中去掉专名的部分是谓词，可写作 $F(\quad)$ ，留下的位置，即括号中的位置给个体或专名，如果是个体，则可用 $x$ 表示，写出 $F(x)$ ，如果是专名，则可用 $a$ 表示，写出 $F(a)$ 。以此分析上述例子，(a)中“是个神偷”是谓词，“时迁”作其自变元，其形式是“ $F(a)$ ”，读作“ $a$ 有性质 $F$ ”。(b)中“是……的老师”是谓词，“柏拉图”和“亚里士多德”是其自变元，其形式为 $R(a, b)$ ，读作“ $a$ 和 $b$ 有 $R$ 关系”。(c)和(d)的情况还要复杂一些，(c)中的“玫瑰”和“是红色的”都是谓词，要引入个体变元作其补充。即：“对任何事物，如果它是玫瑰，那么它是红色的”，其形式是“ $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ ”，读作：“对任何 $x$ 而言，如果 $x$ 是 $F$ ，那么 $x$ 是 $G$ ”。(d)也与(c)类同，即“对任何事物，如果它是人，那么它是动物”，其形式与(c)相同。



从以上的分析我们可以看出，在“S是P”这样的句子中，有包含一个个体的，譬如（a）、（c）和（d）；有包含两个个体的，譬如（b）；有包含一个谓词的，譬如（a）和（b）；也有包含两个谓词的，譬如（c）和（d）。含有一个个体的句子，是一元性质命题，含有两个个体的句子，是二元关系命题，它们的逻辑结构和意义是不同的（此外，谓词有一阶谓词，有高阶谓词，这里的命题都是一阶谓词）。在一元性质命题中，当主语是专名时（谓语不能是专名），譬如（a），句子的语法形式和逻辑形式基本是一样的，即句子中的主语和谓语也是逻辑中的主词和谓词。而当主语是类名时，譬如（c）和（d），句子的语法形式和逻辑形式却是不同的。句子中的谓语仍然是逻辑中的谓词，而句子中的主语在逻辑上也是谓词。在二元关系命题中，譬如（b），句子中的主语仍然是逻辑中的主词，但是句子中谓语部分的专名也是逻辑中的主词，因而句子谓语与逻辑谓词也不相同。因此可以说，“S是P”这样的句子有两种形式，一种是语法形式，另一种是逻辑形式。语法形式只是它的表层结构，而现代逻辑所揭示出来的诸如一元、二元、多元、一阶、二阶、高阶等逻辑形式是句子的深层结构。这种形式与语法形式不同。最主要的区别就在于：无论语法主语是专名还是类名，逻辑主词总是个体，类名只能是逻辑谓词；无论语法谓语是专名、类名，还是形容词，逻辑谓词总不能是专名，专名永远是逻辑主词。

更为重要的是，这样的分析具有普遍性，它适合于不同的语言。这里也许会有特例，但是就笔者所熟悉的汉语、英语、德语和法语来说，这种分析是适宜的，而且是有效的。这说明，语言形式是表层的东西，对各民族来说是不同的，而逻辑形式是更深层次的东西，对各民族来说是共同的。

从“是”字出发进行研究，最终形成逻辑理论。有了这样的理论，就可以用它对与“是”有关的句子进行分析。因此，形成什么样的理论，就可以用什么样的理论去进行分析。而应用不同的理论，就可以达到不同的结果。下面我们仅以传统逻辑和现代逻辑为例来说明这个问题。

应用传统逻辑，一般可以处理直言命题，可以处理简单的量词。但是传统逻辑不能很好地处理单称命题，只能把它作全称处理；传统逻辑也不能很好地处理关系命题，只能把它作直言命题来处理，特别是传统逻辑不能处理

复杂的量词。而应用现代逻辑，在这几个方面都可以得到比较满意的处理。我们仅看下面这个例子。

例如，“事物是相互联系的”。

对于这样一个重要的哲学命题，运用传统逻辑，只能把它分析为具有两种含义：

“所有事物都是相互联系的”。

“有些事物是相互联系的”。

按照一般的量词规律，更倾向于前一种含义。而使用现代逻辑来分析，它可以表示出以下几种含义：

(a) “对任何事物  $x$ ， $x$  与自身相联系”。

(b) “至少有一个事物  $x$ ， $x$  与自身相联系”。

(c) “对任何事物  $x$ ，对任何事物  $y$ ， $x$  与  $y$  相联系”。

(d) “对任何事物  $x$ ，至少有一个事物  $y$ ， $x$  与  $y$  相联系”。

(e) “至少有一个事物  $x$ ，对任何事物  $y$ ， $x$  与  $y$  相联系”。

(f) “至少有一个事物  $x$ ，至少有一个事物  $y$ ， $x$  与  $y$  相联系”。

从这里的分析可以看出，“事物是相互联系的”这个命题并不是那样简单。哲学家们大概不会承认这个命题的意思是 (a) 或 (b)。那么从 (c) 至 (f) 来看，这至少是一个二元关系命题。因此可以说，一个简单的“S 是 P”这样的命题，可能表达为复杂的关系命题。

从以上分析我们可以看出，在围绕“是”形成的逻辑理论中，显然现代逻辑的力量更强，因此我们应该应用现代逻辑这一工具。实际上，在现代哲学、语义学、语言学以及自然语言逻辑的研究中，人们一般都在运用这一工具。当然对于现代逻辑也有不同的看法和认识。有人认为现代逻辑使用人工语言，这种语言离自然语言太远、不太自然，而提出对它改进。也有人认为传统逻辑更接近自然语言，因而反对使用现代逻辑去研究自然语言中的逻辑问题。我认为，接近自然语言还是远离自然语言固然可以作为一个问题进行探讨，但是以上举例至少说明，在传统逻辑显然无能为力而现代逻辑可以胜任的时候，我们毫无疑问应该抛弃前者而采用后者。特别是当人们提出哲学的首要任务是对语言进行分析时（且不论这一命题是否正确），如何进行分析

就是一个重要问题。而对于“是”这个最基本、最常用、有歧义的词，逻辑学家至少提供了上述有力的分析工具。

逻辑学家的研究提供了对“是”进行分析的工具，也揭示了“是”的一些基本性质。在“S是P”这样的命题中，当S和P都表示它们所意谓的东西时，“是”至少表达了以下几种关系：第一，属于关系；第二，个体的相等关系；第三，包含关系；第四，表示存在。

关于存在，这里也有明显的语言特征。在印欧语系中，“是”可以单独作谓词，譬如说，“上帝是”（“God is”），这里的意思是存在。因此关于“是”是作系词还是表示存在，一直有许多探讨。例如，在中世纪有关于作存在谓词的“是”与作系词的“是”的争论。有人认为系词没有语义内容，“是”是系词，与“存在”毫无关系；有人则认为从“是”作系词的功能可以推导出来其“存在”意义。在近代，密尔认为“是”不仅起系词作用，而且表示存在，而布伦塔诺则认为，所有直言命题都可以划归为存在命题，因此“是”和“不是”这两个存在词可以取代系词。到了现代，弗雷格认为，存在是概念的性质，而不是对象的标记，存在构成一个二阶谓词。自弗雷格起，现代逻辑学家用数理逻辑工具对这个问题进行大量探讨。应该指出，现代逻辑对这个问题的讨论，已不仅仅限于“是”的存在含义，而是包括了对“存在”（to exist）这个动词的讨论，也包含了对哲学本体论意义上的“存在”的讨论。

除此之外，特别应该指出的是，在印欧语系中，一般来说，“是”（譬如：“einaí”、“esse”、“be”、“Sein”、“être”，等等）这个词本身就有本体论的含义，意为存在。围绕它，许多哲学家进行了广泛深入的哲学探讨。

这些情况说明，在印欧语系中，“是”的使用一般是规范的，有明确的语法要求。但是，“是”这个词本身是有歧义的。

与此形成鲜明对照的是，在现代汉语中，“是”字本身没有本体论的含义。但是，“是”字除了作系动词使用外，它的用法是不规范的。例如以下几个句子：

- (a) 是你的东西，我就不要。
- (b) 是你闯的祸，还是他闯的祸？

(c) 门前是山。

(d) 是有那么一回事儿。

(e) 就是上刀山，下火海，我也在所不辞。

这些句子中的“是”，显然具有不同含义。(a)中的“是”相当于表示量词，即“凡是你的东西，我都不要”。(b)中的“是，还是”相当于命题联结词中的析取符号，即“你闯的祸，或他闯的祸”。(c)中的“是”表示存在，即“门前有山”。(d)和(e)中的“是”都表示强调语气，但是(d)中的“是”具有断定的含义，相当于表示“P，这是真的”。

此外，自汉代以后，虽然“是”字逐渐成为系动词，尤其是在现代汉语中，常常以它作系动词，而且语法书对它也有明确的说明和规定，但是在日常用语中，特别是在习惯的表达方式中，常常是没有“是”的。譬如，“他的脸红扑扑的”，“街上人山人海”，“他家门庭若市”，等等，从这些情况看，分析汉语中的“是”，绝不是简单的事情。

我们举这些例子，并不是说要用逻辑工具去普遍地分析语言，而只是想说明汉语中的“是”还有这样一些不规范的特点。逻辑研究“是”，乃是研究“S是P”中作系动词的那种有明确规定的语法特征的“是”的逻辑含义。由于现代汉语以“是”作系动词，因此我们可以应用现代逻辑工具对它进行上述分析。但是由于汉语的语言特点所致，一方面，并非汉语中“是”字的应用都属于逻辑研究的范围，另一方面，有些句子往往不需要用“是”字作系动词，因此我们不仅要分析汉语中“是”字的诸种含义，而且还要分析没有“是”字作系动词的句子中那些相应的因素。在这种情况下，我们的分析仅凭逻辑工具是不够的。也就是说，我们不仅需要有逻辑工具，而且需要有语言学的知识。

(原载《哲学研究》1992年第3期)

# 逻辑中的唯名论和柏拉图主义

## ——关于“存在”的一些问题的思考

陈 波

本体论是关于存在之作为存在的学问，蒯因把它的中心问题概括为“*What is there*”（有什么）。尽管逻辑经验主义者提出“拒斥形而上学”的口号，但对本体论的探索在现代分析哲学中却从来没有停止过，关于“‘存在’是不是一个谓词”的讨论以及罗素的摹状词理论等都与本体论研究有关。蒯因更是通过他的创造性工作，如论证“本体论与自然科学具有同等地位”，阐述“本体论承诺”概念及其识别标准和认可标准，使本体论研究重新回到哲学舞台的前台。逻辑研究中也要涉及许多本体论问题，例如，“存在”是不是一个逻辑谓词？是否应该承认性质、关系、函项、类、意义、概念、命题、可能世界和可能个体的本体地位？名称（词项）是否都有含义和所指？如此等等。本文将通过对这些问题的讨论，阐述我本人所持有的存在观。

### 一、“存在”是一个逻辑谓词

在印欧语系中，系词“是”可以作为命题的第二要素出现，它前面有一个主词，后面不再跟谓词，例如“*God is*”以及笛卡儿的名言：“*I think, therefore I am.*”在这种情况下，系词“*to be*”（是）就含有“存在”、“有”

的意思，因此“God is”通常译为“上帝存在”；而笛卡儿的名言则译为“我思故我在”。在汉语中，“是”一般不单独用作谓语，但它同样也具有“存在”的意思，例如“宿舍前面是花园”，“到处是庄稼，遍地是牛羊”，“山坡上都是栗子树”。正因为系词“to be”（是）可以作为命题的第二要素表示存在，于是派生出一场关于“存在是不是谓词”的古老论战。

这场论战最初起源于欧洲中世纪哲学家安瑟伦提出的“关于上帝存在的本体论证明”。这个证明大致是这样的：我们心中有一个上帝的观念，并且确信它是最伟大的实体，要设想任何比它更伟大的实体是不可能的。“而且确定无疑的是，一件东西，既然无法设想有任何东西比它更伟大，就绝不可能仅仅存在于理智中。因为，假定它仅仅存在于理智中，我们就能够设想：存在于现实中是更伟大的。”……我们既然确信没有任何东西比上帝更伟大，“因此毫无疑问……它既存在于理智中，也存在于现实中。”<sup>①</sup>后来，17世纪法国哲学家笛卡儿几乎完全照搬了这个证明。稍加整理，上述证明可归结为这样的形式：

- (1) 上帝是无限完满的，即上帝具有一切性质；
- (2) 存在是性质之一种；
- (3) 所以，上帝具有存在性，即上帝存在。

这个证明的荒谬性是明显的，甚至在经院哲学家内部，也遇到了反对意见。人们大都把批判的矛头指向前提(2)，认为存在并不是性质（谓词），于是就产生了“‘存在’是不是一个谓词”的争论。甚至中世纪阿拉伯哲学家也曾参与这一论战。在现代西方分析哲学中，这一争论又成为热门话题，许多当代著名的哲学家和逻辑学家，如摩尔、罗素、蒯因、斯特劳森、达米特等人都曾著文讨论这一问题。蒯因的论文《论有什么》成为这方面的经典性文献。蒯因曾把“这个纠缠不清的学说”贬称为“柏拉图的胡须”，认为，“从历史上看来，它一直是难解决的，常常把奥康剃刀的锋刃弄钝了”<sup>②</sup>。

在考察“‘存在’是不是谓词”这个问题的各种答案或试图回答它们之

① 参见王太庆译《西方哲学原著选读》上册，商务印书馆1981年版，第241—242页。

② 蒯因著，江天骥等译：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社1987年版，第2页。

前，有必要弄清楚这一问题的真实意义。毫无疑问，“存在”是一个语法谓词，像“上帝存在”之类的句子是一个合乎语法的意义完整的句子，几乎没有任何人会否认这一点。争论在于“存在”是不是一个逻辑谓词，说“某物存在”是否像说“某物是圆的”一样，给某物增添了一些主词本身所未包括的新内容，是否对主词作出了主词尚未隐含地作出的新说明；或者换句话说，在一阶逻辑中我们能否将任何一个包含“存在”一词的语句，改述为一个不包括“存在”一词但可以起同样作用的语句。如果能改述，则“存在”不是谓词；若不能改述，“存在”就是一个真正的谓词。明确了这一点之后，我们现在可以考虑对上述问题的两种主要回答。

一种是否定的，即认为存在不是谓词。这种观点以康德、弗雷格、罗素、摩尔、斯特劳森、涅尔等人为代表。例如，康德在《纯粹理性批判》一书中认为，“存在”虽在表面上与性质相近，实际上却不是真正的性质：“本体论证明”的荒谬性是由于引入虚假的前提（2）造成的。他还以想象中的一百元与口袋中实实在在的一百元的区别，说明不能从观念中推出存在。受康德影响，罗素在其所发展的摹状词理论中，也否认“本体论证明”的前提（2），认为“存在”不是个体的性质，“存在”不能作为谓词修饰个体，只能作为谓词修饰命题函项，“存在实际上是命题函项的一种性质”，“存在本质上是命题函项的一个谓词”<sup>①</sup>。这里所谓的“命题函项”是指一个带空位的表达式，其一般形式是  $F(\dots)$ ，相当于一个简单谓词或复合谓词，而空位处  $(\dots)$  则可以填上一个或多个个体词，如“苏格拉底”。罗素认为，在“金山存在”这样的句子中，“存在”只是表明有个体满足“…金山”这个复合谓词（或命题函项），即

$(\exists x)(x \text{ 是山并且 } x \text{ 是由金子构成的})$

而在“金山不存在”这样的句子中，“不存在”只是表明没有个体满足上述复合谓词，即

$\neg(\exists x)(x \text{ 是山并且 } x \text{ 是由金子构成的})$

因此，与其说“存在”代表个体的性质，毋宁说它表示命题函项的可满足性，

<sup>①</sup> 罗素著，蒯利均译：《逻辑和知识》，商务印书馆1996年版，第280页。

即是否有适当的个体使得该命题函项为真或者为假。正是在这一意义上，可以说“存在”是命题函项的一个性质，它实际上起量词的作用，可以划归为存在量词（ $\exists$ ...）。弗雷格持有类似的观点。

与康德不同的是，罗素还否定前提（1）。因为在他看来，如果仅否定（2）而保留（1），“本体论证明”仍能够在现代逻辑的土壤上复活。假如我们以  $F_1, F_2, \dots, F_n$  表示上帝的各种性质，由于存在不是性质，故  $F_1, F_2, \dots, F_n$  中不包括“存在”。但是，

$$F_1(a) \wedge \dots \wedge F_n(a) \rightarrow (\exists x)[F_1(x) \wedge \dots \wedge F_n(x)]$$

是一阶逻辑的定理，故仍可证明上帝存在，即存在一个个体，它具有上帝所具有的性质  $F_1, F_2, \dots, F_n$ 。这被称做是“由存在概括导致的怪论”。

但是，弗雷格、罗素的理论不尽如人意之处甚多，主要是其处理办法过于人为，在技术上过于复杂烦琐，并且也不符合人们的日常语言常识和直觉，例如不把名称看做独立的意义单元，把空词项处理为伪装的摹状词，然后用改写摹状词的方法把空词项改写掉。由于与空词项相应的摹状词无所指，经如此改写之后得到的命题不满足与摹状词相关的存在性条件，于是罗素就把该类命题一概视为假命题。例如，“孙悟空会七十二变”，“孙悟空不会七十二变”，“孙悟空 = 孙悟空”，“孙悟空  $\neq$  孙悟空”，按罗素的摹状词理论都是假的；但按照常识，这里第一和第三个例句是真的，而第二和第四个例句是假的。于是，有人出来修正罗素的理论，提出了另外一些看法。例如，皮尔斯在《存在是谓词吗？》一文<sup>①</sup>中就提出一种颇有意思的看法，值得详加考察。

皮尔斯认为，以往关于“‘存在’是不是谓词”的各种观点，都由于太不精确而无法赞成或反对。他则力图从各种主张“存在不是谓词”的观点中抽象出一个“最低程度表述”（the minimal formulation）。他首先考察单称存在陈述，并定义了“指称重言式”和“指称矛盾式”两个概念。他说，“这个房间存在着”这个句子看起来很奇怪，因为其主词“这个房间”通过指称这个房间就暗含着这个房间的存在，动词“存在”再一次肯定它的存在就显得多余，这就使得该陈述成为指称重言式（同语反复）。一般而言，当一个语句

<sup>①</sup> P. F. Strawson (ed), *Philosophical Logic*, (Oxford University Press, 1967), pp. 97—102.



涉及一个它所叙说的事物，并且它本身暗含该事物的存在，以至动词“存在”并未给该事物增添什么新内容时，该语句就是一指称重言式。相反，“这个房间不存在”则是一指称矛盾式，因为该陈述的主词通过其指称就暗含着“这个房间”存在，而动词“不存在”却反过来否认它的存在，这就造成了指称上的矛盾。一般而言，如果一个语句的动词“不存在”附加给该语句的主词暗含其存在的东西，则该语句就是指称矛盾式。凭借“指称重言式”和“指称矛盾式”的概念，皮尔斯定义了一个关于“存在不是谓词”的最低程度的表述：“存在不是谓词”至少意味着：动词“to exist”（存在）以上述方式产生指称重言式和指称矛盾式。

不过，皮尔斯认为，这个最低限的表述至少在下述三种情形下不成立，因而需要进一步限定：（1）单称存在语句的主词指称某个虚构世界中的个体，它只蕴含该个体在虚构世界中的存在，并不蕴含它在现实世界中的存在。假如这时我断定该个体在现实世界中存在，我无疑给它增添了新的内容，于是该语句就不再是一指称重言式。这是显然的，因为该语句连接了两个不同的世界：它蕴含着该个体在虚构世界中的存在，但断定了该个体在现实世界中的存在。同样的道理，当我否定该个体在现实世界中存在时，也不会造成指称矛盾式。（2）假如我说“阿房宫不复存在”或“阿房宫存在”时，既不会造成指称矛盾式，也不会造成指称重言式。因为尽管“阿房宫”蕴含着它在真实世界中的存在，而该语句的谓词又否定或肯定它在这个世界中的存在，但由于现实世界中的存在还有时间的不同，彼时存在不一定此时存在。反之亦然。因此当我们说出上一类语句时，我们是在对该语句主词所指称的个体作出新的说明。（3）假如我看见一把匕首，并有充分的理由相信这是一个幻觉，假如这时我说“那把匕首并不存在”时，我并没有说出一个指称矛盾式。因为可以区分被认为存在的那把匕首的两个不同方面，一是它在视觉经验层次上的存在，一是它在空间上的存在，我所作出的陈述只蕴涵着匕首在视觉经验层次上的存在，所否定的是它在现实空间中的存在，这里并没有指称上的矛盾。皮尔斯又进而将上述观点推广到普遍存在语句。他的总结论是：“存在”不是一个一般的谓词，而是一个特殊的谓词。

另一种回答是直接肯定的，如新近发展的自由逻辑（Free Logic）就直截

了当地承认“存在是一个谓词”。一阶逻辑包含两个存在预设：一是个体域非空，量词毫无例外地具有存在含义；二是每一词项都有所指，即每一个个体变项和个体常项都指称个体域中的某一个体，不允许出现无所指的空词项。于是，一阶逻辑或者将空词项以及涉及空词项的命题排除在视野之外，或者像罗素那样处理空词项，即把空词项处理为伪装的摹状词，然后用改写摹状词的方法把空词项改写掉，由此造成技术上复杂烦琐、违反常识和直观等缺陷。自由逻辑力图克服此类缺陷，其办法就是摆脱（free from）如上所述的那两个存在预设，“自由逻辑”的名称就来源于此。它在命题逻辑层次上与经典逻辑是一致的，不同在于它在谓词逻辑层次上处理无所指词项（空词项）和量词的方式。它认为，应该允许空词项在形式系统中以真正的逻辑主词身份出现，而不必将其解释为摹状词。自由逻辑对空词项至少有两种不同的理解：（1）空词项指称不存在的事物，如孙悟空、金山、圆的方、当今的法国国王等；（2）空词项根本不指称什么，即无所指。根据斯蒂芬·里德（Stephen Reid）的说法，由第一种理解得到“外域自由逻辑”，由第二种理解得到“无所指自由逻辑”。<sup>①</sup> 在外域自由逻辑中，存在概括规则

$$A(a) \vdash (\exists x)A(x)$$

不再一般地成立，而要求  $a$  存在，一般用  $E!a$  表示，于是这个规则被修改为：

$$E!a, A(a) \vdash (\exists x)A(x)$$

也就是说，“存在”被直截了当地视为一个谓词。关于无所指自由逻辑的详情，请参看脚注中所列文献。<sup>②</sup>

关于“存在”是不是一个谓词，我本人所持观点与皮尔斯的比较接近，至少是受到了他的观点的启发，具体包括以下各点：（1）“存在”是在话语跨越不同的可能世界时所使用的一个谓词，但“存在”所表示的是个体存在于某个特定的可能世界之中，因此，“存在”是在跨越世界的情形下所使用的

<sup>①</sup> 参见斯蒂芬·里德著，李小五译：《对逻辑的思考——逻辑哲学导论》，辽宁教育出版社1999年版，第166—169页。

<sup>②</sup> 参见 Bencivenga E., “Free Logics”, in *Handbook of Philosophical Logic*, eds. D. Gabbay and F. Guenther, Dordrecht: Reidel, Vol. III, (1986), pp. 373—426.

一个限界谓词。(2) 自然语言中以“存在”作语法谓词的语句实际上是一个命题函项。这两个观点是以下述观点为基础的, 即 (3) 任何词项或者名称都有含义和所指。在正常情况下, 当某个人自己使用某一词项时, 他一定是用来命名、指称他以为存在的某个对象; 当他认为根本没有这样一个对象时, 他一般不会创造、使用某一个词, 这里把转述、引述和否定他人的话语的情形除外。这就是说, 每一个词项都自动地命名、指称它假定存在的对象。但是由于引入了可能世界的概念, 这个对象既可能存在于现实世界中, 也可能存在于某一可能世界中。于是, 尽管词项都有所指, 其所指却是相对于不同的可能世界(现实世界是其中之一)而言的。我们的日常话语常常涉及多个不同的世界, 并在这些世界之间变换来变换去。例如, 我们有时谈论历史和现实中的世界, 如“毛泽东”、“蒋介石”; 有时谈论科学理论世界, 如“光子”、“中微子”; 有时谈论神话世界, 如“维纳斯”、“精卫填海”; 有时谈论小说世界, 如“摩非斯特”、“贾宝玉”、“孙悟空”; 等等。并且我们常常还在同一次谈话中同时涉及多个世界。于是就会产生话语的真实性和对象的实在性问题, 会出现“某某对象存在吗?”或“你的说法是真的吗?”等疑问。在这种情况下, 当我们说“a 存在”时, 我们无疑对那个 a 有所叙说, 即给它增添了新内容, 对它作出了它本身尚未隐含作出的新说明, 因为我们断定的是它存在于某个具体世界中, 如现实世界或某个非现实的可能世界中。当我们说“a 不存在”时, 其情形也是一样: 这时我们并不是说词项 a 没有所指, 而是说它的所指不存在于某个特定的世界中, 这里丝毫没有指称上的矛盾, 而且对于 a 有新的叙说。正是在这个意义上, 我认为存在(以及相应的不存在)是一个谓词。但是, 由于自然语言中的存在语句常常只断定了“a 存在”, 并未明确断定 a 究竟是存在于现实世界中, 还是存在于某个非现实的可能世界中, 因而自然语言中的存在语句大都相当于一个命题函项: a 存在于 w, 这里 a 是个体常项, w 是世界变元(或场所变元), 它的值域是由所有的可能世界组成的集合。当对这个函项中的不确定成分(世界变元)代以不同的元素时, 相应的存在语句就获得不同的真值: 在变项的一种赋值下为真, 在另一种赋值下为假。例如, 如果我把“贾宝玉存在”理解为“贾宝玉存在于现实世界之中”, 则该语句为假; 若把它理解为“贾宝玉存在于《红楼梦》

所描绘的那个可能世界中”，则该语句为真。这种理解几乎可以推广到自然语言中的一切存在语句。也许关于自相矛盾的词项如“圆的方”的存在语句是一个例外，因为任何可能世界都不容许逻辑矛盾，因此该类词项在任何可能世界中都没有所指，它们是绝对意义上的空词项。说这种绝对意义上的空词项所代表的东西存在的语句，如“圆的方存在”，在任何可能世界都假，是恒假语句；说它们所代表的东西不存在的语句，如“洁白无瑕的黑色物体不存在”，在所有可能世界中都真，是恒真语句。

## 二、逻辑中的唯名论和柏拉图主义

唯名论和实在论是自中世纪以来的一个古老的哲学争论。根据蒯因的表述，唯名论“根本反对承认抽象的东西，甚至也不能在心造之物的有限制的意义上承认抽象的东西”。唯名论语言的变项“只容许取具体对象、个体为值，因而只容许以具体对象的专名代换变项”。而实在论就是“主张共相或抽象物独立于人心而存在，人心可以发现但不能创造它的柏拉图学说”<sup>①</sup>，因此实在论亦称“柏拉图主义”。“实在论的语言中，变项容许取抽象物为值。”<sup>②</sup>逻辑中唯名论与实在论之争主要集中在下述问题上：除开物理个体之外，是否还应该承认一些抽象物的存在，如类、性质、关系、函项等所谓的共相，如意义、概念、命题之类的内涵性实体，以及事实、可能世界、可能个体等等。罗素、早期蒯因（在某种程度上也包括后期蒯因）、古德曼等人是唯名论的代表人物，而梅农、弗雷格、丘奇、普特南、大卫·刘易斯等人则是柏拉图主义的坚定捍卫者。

唯名论者拒绝抽象物的主要依据是两个：一是著名的“奥康剃刀”：“除非必要，勿增实体。”循着这同一精神，马赫提出了所谓的“思维经济原则”；罗素针对梅农承认有所谓的虚存对象的本体论，强调在逻辑研究中应该保持

① 蒯因著，江天骥等译：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社1987年版，第13—14页。

② Quine W. V., "Designation and Existence", in *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl and W. Sellars, 1949, p. 50.

“健全的实在感”：“动物学既不能承认独脚兽，逻辑也应该同样地不能承认，因为逻辑的特点虽然是更抽象、更普遍，然而逻辑关心实在世界也和动物学一样真诚。”<sup>①</sup> 古德曼也有类似的意见：“我所关心的却是：在我的哲学中所臆想的东西不应该比存在于天地间的更多。”<sup>②</sup> 蒯因则提出简单性原则：如果两个理论在概念上能达到同样的效益，而其中之一在本体论上承诺较少，那么，就应该选择那个承诺较少的理论。根据罗素和蒯因的观点，人们应当积极寻求那种在本体论承诺上最俭省、同时又足以说明那些需要解释的现象的理论。不论增设实体的做法使得处理手头上的那些困难如何得心应手，也不能赞同这种做法，因为它太容易通过引入各种稀奇古怪的实体作为“解释的”工具来使人们误入歧途。正是基于此种考虑，蒯因把梅农的宇宙斥之为“讨人嫌的”、“人口过剩的”的宇宙，是“滋生不法分子的土壤”，是一座“本体论的贫民窟”。<sup>③</sup> 另一个是同一性标准或个体化原则，即“没有同一性就没有实体”这个口号。这是由蒯因第一次明确提出的，它规定：仅当我们有办法把相同的对象识别为相同的对象，把不同的对象识别为不同的对象时，我们才能说该对象或该类对象存在。蒯因认为，借助于这个外延性标准，我们才能把某个东西个体化，规定它到底是哪一个东西，并且也才能对它进行再认，即重新辨认出它是或者不是同一个东西。由于满足这个标准，蒯因承认类作为抽象实体而存在；由于不满足这个标准，蒯因拒绝承认属性、关系、意义、命题、可能个体的本体论地位。

柏拉图主义者在他们的体系中接纳抽象实体，也是出于两个密切相关的考虑：一是与我们的日常语言直觉保持一致。例如，在我们的语言中，既有指称现实对象的词，也有表示我们观念中的对象的词，如“上帝”、“鬼”、“福尔摩斯”、“贾宝玉”等，还有一些词所表示的对象是否真正存在，目前并不清楚，如“飞碟”、“太空人”。但我们一般认为这些词总是有所指称的。正是为了与这种语言习惯和直觉保持一致，丘奇才认为在语义分析中需要抽

① 罗素著，曼成书译：《数理哲学导论》，商务印书馆1982年版，第159页。

② 转引自李小兵：《古德曼的现代唯名论》，载于《北京社会科学》1996年第4期，第36页。

③ 参见蒯因著，江天骥等译：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社1987年版，第4页。

象实体；<sup>①</sup> 梅农才认为凡是可以思维者都是对象，并且所有对象都不依赖于人的心灵而独立存在，它们分为两类：一类是现实存在的对象，叫“实存对象”；另一类是只存在于观念或思维中的对象，叫“虚存对象”，后者又进一步分为“可能的对象”和“不可能的对象”两个子类。梅农的这套理论招致了强烈的批评，主要是批评它在本体论上承认的东西太多，其本体宇宙过于膨胀。另一个考虑是由此导致的理论系统的方便性和有用性。例如，蒯因在解释他为什么承认类作为抽象实体而存在的原因时指出：“理由在于，它们对于自然科学作出了非直接的贡献。当我们谈到动物学上的种和属（这些就是类）时，它们已经以较小的方式作出了贡献。它们还以更复杂的方式作出贡献。我们都知道数对于自然科学的重要性，数学函项和其他抽象的数学实体也是同样重要的，世界的科学体系要是没有它们就会崩溃。数学家在过去数百年中已经证明，类或者集合足以达到这些目的：能够使它们起到数、函项和其他数学实体所起的作用。这就是我为什么承认集合的原因：满足我们的自然界体系的数学需要。”<sup>②</sup>

考虑这样一个最普通的三段论推理：

所有 S 都是 M

所有 M 都是 P

所以，所有 S 都是 P。

一个柏拉图主义者可能会这样说到它：

(A) 对于所有的类 S、M、P，如果所有 S 是 M，并且所有 M 是 P，则所有 S 是 P。

而一个不相信存在类，但相信存在着语词或语句的唯名论者可能会这样说：

(B) 无论用适当类型的什么语词或短语去替换 S、M、P，下述形式都会变成一个真语句：“如果所有 S 是 M，并且所有 M 是 P，则所有 S

<sup>①</sup> Church, A., "The need for abstract entity in semantic analysis", in *Contemporary Philosophical Logic*, ed. by I. M. Copi, D. Reidel, (1978), pp. 166—176.

<sup>②</sup> Bryan Magee, *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, 1978, p. 148.

是 P。”

我本人对柏拉图主义的立场更为同情。在我看来，唯名论中好的东西是那种“健全的实在感”以及说“除非必要，勿增实体”的奥康剃刀，而后的合理性取决于如何理解“除非必要”。但我认为，唯名论者实际上把“除非必要”这个让步条件去掉了，完全否认有时也有增设实体的必要，把“勿增实体”变成了绝对命令，因而他们所描述的宇宙是一个只包括物理个体的单纯的宇宙，认为其他一切东西，包括所谓的共相如类、性质、关系，内涵性实体如意义、命题以及像虚构实体“龙”、“哈姆雷特”、“孙悟空”、“飞碟”、“上帝”等等都不存在，最终都要被消解掉。这套理论与我们的常识、与我们日常使用语言的方式和习惯、甚至与科学理论的需要有相当大的距离。按唯名论的方式使用语言，意味着对我们现有的使用语言的方式做比较根本性的修改。如此激进的方案能否行得通？对此我深表怀疑。我认为，柏拉图主义中比较好的东西就是尊重我们的日常语言直觉，尊重我们日常使用语言的方式和习惯，注意由此导致的理论的简便性和有用性，它的缺点就是对实在的感知不足，容易导致随意地增加特设性实体，导致过分拥挤的“本体论的贫民窟”，并最终走向（客观或主观的）唯心主义。在下面，我想构造一套承认抽象实体存在的“柏拉图主义”理论，它与我们的日常语言直觉比较合拍，简便、有用而又无害，归根结底属于唯物主义哲学。

### 三、存在的三个层次或类型

在本文前面我已论证过，一切词项都有含义和所指，只不过有些词项指称现实世界中的对象，有些词项指称其他可能世界中的对象。正因为如此，“存在”一词是在跨界情形下所使用的一个限界谓词，说“某物存在（在 w）”增加了其主词尚未隐含地作出的新说明。这里，我将进一步把存在分为如下三个层次或三种类型：

(1) 实体性存在，即现实存在的各种各样的物理个体，如太阳月亮、树木花草、飞禽走兽、男人女人、桌子板凳，以及物质名词所表示的存在，如

金、木、水、火、土等等。这是唯名论者所承认的唯一一类存在物，也是亚里士多德所谓的“第一性实体”：“实体，在最严格、最原始、最根本的意义上说，是既不述说一个主体，也不存在于一个主体之中。”<sup>①</sup>也就是说，实体是不依赖于其他东西特别是人而独立存在的。

实体性存在中有特殊的一类，即现代科学所说的原子、电子、光子以及其他基本粒子，在有关的哲学争论中被叫做“理论实体”。这些微观实体并不像宏观物体是“摆在那儿的”，并不可由我们的感官触知，我们对它们的认知是通过仪器进行的，而仪器又是根据一整套科学理论制造出来的；并且通过仪器我们也只是观察到一系列现象，至于这些现象背后所“是”的东西如基本粒子，则是我们根据现有理论所作的一种推测或假定，根据海森堡的测不准定理（亚原子粒子的位置和动量不可能同时准确测量），我们也许根本不可能彻底弄清楚基本粒子本身是什么样子。有人因此断言：它们不是作为纯粹的客体而存在，而是在某种程度上依赖于认知主体，是在主体和客体的认知关系中而存在；脱离开这种关系，它们也许就不存在。在这一点上，宏观物体和微观物体并没有本质性区别，而只是程度不同。所以，蒯因指出：“物理对象是作为方便的中介物被概念地引入这局面的——不是用根据经验的定义，而只是作为在认识论上可与荷马史诗中的诸神相比的一些不可简约的设定物。……就认识论的立足点而言，物理对象和诸神只是程度上、而非种类上的不同。这两种东西都只是作为文化的设定物进入我们的概念的。”<sup>②</sup>我承认，蒯因的上述说法以及其他类似说法有一定的道理，在哲学上也不好反驳。但实验的可重复性以及所建立的理论在实践上的一再成功，至少说明我们不能把它们归结为纯粹的理论虚构，而是有客观依据的。并且实验证明，这些微观实体对宏观实体可以产生因果作用，这也成为确认它们存在的客观证据。

(2) 依附性存在，也就是奠基于或依赖于个体的各种存在物。先有个体，但个体并不是一个光秃秃的、什么规定性也没有的存在物。相反，个体自身有一定的性质，又与其他的个体发生一定的关系。不同的个体因某些重要性

① 苗力田主编：《亚里士多德全集》第1卷，中国人民大学出版社1990年版，第6页。

② 蒯因著，江天骥等译：《从逻辑的观点看》，上海译文出版社1997年版，第41—42页。



质的相同而形成分层次的类别，如动物类、人类、花草类等，生物学上相应的有“种、属、科、目、纲、门、界”的分类系统。要是不承认类，我们平时的说话方式就会遭遇严重的困难，并且我们的科学体系也几乎将崩溃。但类并不是与个体并列的另一种存在物，它是基于个体之上的一种思维抽象，但它仍然具有客观性，仍然可以视为一种客观的存在。个体具有一定的性质，并与其他个体发生一定的关系，这就构成通常所谓的“事实”，事实相应地也具有客观性。事实与个体不同，它没有明确的边界，因而不能个体化，正像蒯因所问的：扣动扳机和杀人是一个事实，还是两个不同的事实？这是说不清楚的问题，但不能因此就否认事实的存在。物质性名词所表示的存在物如金、木、水、火、土，也不能个体化，但它们却确实确实地存在着。个体总是存在于一定的时空之中，个体是客观存在的，因而时空也是客观存在的，时空是物质客体的存在方式。此外，任何个体由于内部矛盾和外部环境的作用，都处于变动不居的状态中，都在由此个体向彼个体演变，因而未来的彼个体相对于现在的此个体来说，就是一可能的个体；并且，事物的变化并不是完全任意的，而是有规律的，因此规律也是客观存在的，如此等等。由此引出了一系列依附性存在：性质、关系、类、事实、可能个体、时空、规律等等。虽然这些东西不能作为本体存在，但不能排除它们作为本体的依附物而存在；并且，正是有这些依附物的本体才是真正的现实的本体，否则就是空洞的抽象和纯粹的虚无。

(3) 观念性存在，这主要是指用语言表述的人类知识系统中的存在物，大致相当于卡尔·波普所说的“世界3”，其中包括各种内涵性对象如意义、概念、命题，各种神话故事、科学理论、艺术作品等中的构造物，如“龙”、“上帝”、“孙悟空”、“哈姆雷特”、“太空人”等等。根据常识，这些东西都是作为人类的精神产品存在着，至少是存在于人类的观念世界中，是人类主体间（intersubjectively）共有的精神财产。并且，这些观念性存在也与前两类存在着“剪不断，理还乱”的瓜葛；它们无非是认知主体对现实存在的对象做移花接木、拼装组合、加减乘除的结果，因此，即使是那些人类思维最离奇的创造，也可以在现实事物身上找到它们各自的影子。此外，观念性存在一经认知主体创造出来之后，就脱离主体而获得了自己独立的生命，成为一

个自主发展的领域，有自己自主发展的逻辑，波普把这种逻辑概括为  $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE - P_2 \dots$ （试错法）并且，随着人类社会的发展，观念性存在对物质世界和人类社会的影响也越来越大。

也许有人会反驳说：如果像你这样去理解“存在”一词，围绕“上帝存在的本体论证明”所发生的那场旷日持久的论战，以及由此派生的“存在是不是一个谓词”的争论也许根本就不会发生。因为如果安瑟伦所要证明的“上帝存在”只是说“上帝存在于《圣经》所描绘的世界中”，或者“上帝存在于有些人所想象的某个可能世界中”，还会有谁去反驳这个结论，还会去进行如此纠缠不清的争论呢？我承认，这个反诘很有道理。这是因为自然语言中“存在”一词常常（并不总是）意味着在现实世界中存在，安瑟伦所要证明的正是“上帝存在于现实的时空中”。这个结论当然是荒谬的，于是有人要推翻这个结论，而有人却要维护这个结论，争论发生了。在我看来，安瑟伦和笛卡儿的“本体论证明”的错误不在于前提（2），而在于（1），一个个体哪怕它是上帝，也不可能具有一切性质，即不可能是万能的，假如逻辑上不应该自相矛盾地要求对它有效的話。那个著名的关于“上帝能不能创造一块他自己举不起来的石头”的二难推理早已证明了这一点：如果上帝能够创造这样一块石头，那么他不是万能的，因为有一块石头他举不起来；如果上帝不能创造这样一块石头，那么他不是万能的，因为有一块石头他不能创造；上帝或者能够或者不能创造这样一块石头，所以，上帝不是万能的。

并且，也许有人还会质疑说：假如像你这样一股脑地承认无论什么东西的存在，把它们都作为存在物接受下来，只是把逻辑上自相矛盾的东西除外，那么你怎么划清主观和客观、唯物与唯心的界限呢？我的回答是：“存在（existence）”不等于“实在（reality）”，存在可以是现实世界中的存在，也可以是不同于现实世界的可能世界中的存在，还可以是纯观念世界（也是一种可能世界）中的存在。而实在却只是现实世界中的存在，这包括前面所说的实体性存在和依附性存在，即我们通常所说的物质世界，它实际上是一个以平常的物质体（即实体性存在）为中心的世界。关于“实在”，我们可以给出这样一个检验标准：凡是实在的东西应该能够对平常大小的物质体起因果作用，我们能够用这种因果作用去解释平常的物质体的变化。例如，力和力

场与平常的物质体、与原子和基本粒子是联系在一起的，它们以直接或间接的方式与平常的物质体发生相互作用，所以我们承认它们是实在的。<sup>①</sup> 因此，“实在的”东西可以是具体的，如各种物理个体，也可以是抽象的，如性质、关系、类、规律等等。唯名论者的问题是，他们把存在就等同于实体性存在，并且提出一个基本上只适用于实体性存在的同一性标准：“没有同一性就没有实体。”这里的同一性仅仅局限于外延的同一性。他们在提出这些观点时，实际上就预先排除了抽象实体或观念实体的存在，而构造了一个人工化色彩极浓的宇宙。但唯名论者所付出的代价是：与我们的日常语言直觉很不一致，所构造的本体论体系也不能满足我们的科学理论的实际需要，并且不具有简便性和有用性。

[原载《清华哲学年鉴（2000）》]

---

<sup>①</sup> 参见邱仁宗：《科学哲学和科学方法论——现代科学哲学概述》，知识出版社1984年版，第70—71页。

# 何谓存在

韩林合

—

存在是形而上学乃至整个西方哲学的最为基本、最为核心的概念。历史上哲学家们从多种角度对其进行了各种各样的分析和规定。不过，诚如海德格尔所言，在大多数时候，人们都是从存在物的角度来解释存在的，甚或直接将存在看做存在物之一种——尽管是其中最为完善的一种，即上帝。比如，历史上第一个比较深入地探讨存在问题的哲学家巴门尼德所关注的实际上就是存在物与非存在物之间的区别，而非存在本身。柏拉图所讨论的也是有关存在物的问题——存在物的存在是怎么一回事？何谓存在物？与他们不同，亚里士多德除了继续关注这些问题之外还特别对存在这个概念本身进行了比较深入的探讨。在他看来，存在具有如下几个特征：

首先，它是一种为所有存在物或所有范畴所共同具有的性质，因而表示

它的概念是最为普遍的概念或谓词。<sup>①</sup> 用中世纪哲学术语来说，存在是一种“超越者”（*transcendens*）。

其次，存在概念之所以具有如此的普遍性，是因为对于任何存在物或范畴而言存在均是一种不言自明的性质。存在并没有说出超出诸范畴（实体、性质、数量等等）之外的进一步的东西，它并没有对它所谓（*predicate*，或译“表述”）的东西作出进一步的规定。比如，“存在着的人”和“人”根本就是一回事。当我们被告知一个存在物存在时我们的知识并没有因之而得到任何增加。<sup>②</sup>

最后，尽管存在是一种最为普遍的性质，但是它并不是一种属，当然也不是最高的属或第一属。之所以如此，是因为任何（与其种分开来看的）属（或属的种）都不能用来表述其真正的种差（*differentiae*），而存在却可以用来表述任何属的种差。比如，“有理性的”是动物这个属之下的人这个种的种

---

① 参见 Aristotle, *Metaphysica*, tr. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard Mckeon (New York: Random House, 1941); *Aristoteles Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Dr. Theol Eugen Rolfes, dritte Auflage (Leipzig: Felix Meiner, 1928), 1003<sup>b</sup>, 1030<sup>a</sup>, 1053<sup>b</sup>, 1059<sup>b</sup>。在《形而上学》中有这样一段话：

... some say, emphasizing the linguistic form, that which is not *is*—not *is* simply, but *is* non-existent; ... wie von dem  $\mu\eta$   $\omicron\nu$  (dem Nichtseienden) Einige in logischer Manier sagen, es sei, nicht, es sei schlechthin, sondern es sei ein  $\mu\eta$   $\omicron\nu$ , ... (1030<sup>a</sup>)

苗力田将这段话译作：

……关于不存在，有些人在理论上，也可说不存在存在着；但并非单纯的不存在而“是”不存在……（《形而上学》，载《亚里士多德全集》第七卷，158页，中国人民大学出版社1993年版。）

显然，这样的翻译是无法令人满意的。亚里士多德的这段话最大限度地使用了希腊文中“*eiwa*”一词的歧义性质：一方面表示“是”，一方面表示“存在”。由于英语和德语中存在着与此相对应的词“*be*”和“*sein*”，因而在翻译上不存在任何障碍。但是，汉语翻译则很难做到顺畅自如，因为我们的语言中根本不存在一个与这个词完全对应的词。在此我们权且这样来翻译这段话：

……某些人为了强调语言形式〔以逻辑的方式〕断言，不是的东西〔即不存在的东西〕是——并非绝对的是，而是不是的东西。在此，亚里士多德似乎是在转述他人的观点。实际上，在第1003<sup>b</sup>页他自己就已经作出了这样的断言。

② 参见 Aristotle, *Metaphysica*, 1003<sup>b</sup>, 1054<sup>a</sup>。

差，我们不能说“有理性的是动物”，但却可以说“有理性的是存在的”<sup>①</sup>。

## 二

在历史上相当长的一段时间内，亚里士多德的如上存在规定一直被看做是确凿无疑的真理。到了近代，康德对其中的第一条提出了强有力的挑战。他坚定地认为，存在真正说来绝不是一种性质或谓词。首先，他明确地区分开了真正的谓词（*reales Prädikat*）和逻辑谓词（*logisches Prädikat*）。真正的谓词不仅从形式上看处于谓词位置，并且实际上表示了主词所表示的事物的一种真正的性质或规定性（*Bestimmung*）。换言之，它表示了一个关于这样一种事物的概念，它可以附加在某个事物的概念即主语概念之上，并且超过了这个概念，并因之而扩展了它。因此，它决不能已经包含在它之中。相反，逻辑谓词则仅仅从形式上看处于谓词位置，但它所意指的并非是主词所表示的事物的一种真正的性质或规定性。因此，任何东西都可以充当逻辑谓词，甚至主词本身也可以充当逻辑谓词——它所表示的事物本身也可以被用来表述自身。作为一个动词，“存在”当然可以充当逻辑谓词，但它无论如何不可能是一个真正的谓词。因为当它处于谓词位置时，它的作用并非是表示主词所表示的事物或概念的一种性质或规定性。在此，康德是联系着德语“*sein*”一词来讨论这个问题的。我们知道，这个词在德语中既可以用作联系动词，以联系主词和谓词，也可以单独使用，以表示存在（*Dasein*）。康德断言，在这两种用法中，它都不是一个真正的谓词，而且实际上都同于“断定”（*Posi-*

<sup>①</sup> 参见 Aristotle, *Metaphysica*, 998<sup>b</sup>, 1058<sup>a</sup>, 1059<sup>b</sup>。“属”和“种”的希腊文分别为“*γενος*”和“*εδος*”，英语为“*genus*”和“*species*”，德语为“*Gattung*”（或“*Genus*”）和“*Art*”（或“*Spezies*”）。它们本是生物学中所使用的动物分类范畴中的两种（这些范畴依次为：门、纲、目、科、属、种）。亚里士多德将其引入逻辑和哲学中之后其意义有所变化。在这里，属和种的区分是相对的。相对于高一级的概念来说，一个概念为种概念；但是相对于低一级的概念来说它又是属概念。另外，我们要注意，尽管在生物学领域人们对这两个西文词的中文翻译有着一致的意见，但在哲学中情况则不然。为了与生物学中的做法保持一致，我们采取了上述译法。另一种译法与我们的译法正好相反：将“*genus*”译作“种”，而将“*species*”译作“属”。

tion) 或“设定”(Setzung)。比如,在“Gott ist allmächtig”(上帝是全能的)这个命题中,“ist”(动词“sein”的第三人称单数形式)并不是“allmächtig”之外的另一个谓词,而是一个系词,它表示的是一个联系概念,其作用在于在与主词(或者说其所表示的概念)的关系中设定(setzen)谓词(或者说其所表示的概念)。在“sein”单独使用时它也是一种设定,不过不是相对的设定,而是绝对的设定。比如,如果我一起给出主词“Gott”(或其所表示的概念)与其所有谓词(包括“allmächtig”)或其所表示的概念,并且说:“Gott ist”,或“es ist ein Gott”(上帝存在),那么我并没有给我们关于Gott的概念设定任何新的谓词,而只是设定了该主词本身(或其所表示的概念)及其所有谓词,或者说在与我的概念的关系中设定了该主词概念的对象。这也就是说,当“存在”在通常的用法中以谓词的形式出现时,真正说来它所表示的并非是主词概念的对象性质或谓词,而是我们关于该对象的思想性质或谓词。比如,当我说:“上帝是一个存在的事物”(Gott ist ein existierendes Ding)或“上帝存在”时,借此我所表达的似乎是一个谓词与一个主词之间的关系。但是,实际上并非如此。严格说来,这种表达方式是不正确的。准确地说,这句话的意思应该是这样的(或者说,应该这样来表达):某种存在的事物是上帝(Etwas Existierendes ist Gott),也即,人们通过“上帝”这个表达式综合地加以表示的那些谓词适合于一个存在的事物。这些谓词是在与该主词即“上帝”的关系中被设定的,而该主词所表示的事物及其所有谓词或性质则是被绝对地设定的。再如,准确地说,我们不应该说:“正六边形存在于世界中”(Regelmäßige Sechsecke existieren in der Welt),而应该说:人们通过“正六边形”这个表达式综合地加以表示的那些谓词适合于世界中的某种事物,如蜂巢或水晶石,等等。

由于存在不是事物的性质或谓词,所以当我不论通过什么样和多么多的谓词思考一个概念的对象时(即使在对其进行完全的规定时),通过附加说“该对象存在”的方式我都没有给它附加上些许更多的东西。否则所存在的东西将不再是同一个东西,而是其他的东西——它多于我们在概念中所思考的东西。这时,我也就不能说:恰恰我的概念的对象存在(显然,在此康德假设了如下个体观:一个个体或对象就是其所有性质的类)。由此,康德得出了

如下著名结论：现实的东西所包含的东西决不多于可能的东西所包含的东西。比如，一百个现实的塔勒（Taler，德国旧银币）所包含的东西一点也不多于一百个可能的塔勒所包含的东西。当然，一百个现实的塔勒能增益我的财产，而一百个可能的塔勒则无论如何不能做到这点。但这并非是因为前者包含着比后者更多的东西，而是因为现实性的情况下一个对象并非仅仅分析地包含在（作为我的状态的一种规定性的）我的概念中，而是综合地附加于其上（反过来说，经由我的概念所综合地表示的那些谓词或性质适合于世界中的一个特定的对象，或者说我的概念的对象在世界中有其对应物）；然而，经由在我的概念之外的存在，这一百个思想中的塔勒本身并没有得到些许的增加。

总之，我们决不能将一个对象的存在与关于其的单纯的概念混淆在一起。因为经由概念一个对象仅仅被思考为与可能的经验认识的一般条件相符合，而经由存在它则被思考为包含在全部经验的背景之中。因此，无论我们关于一个对象的概念中包含着什么，也不论它包含着多么多这样的东西，为了将存在给予它，我们都必须超越它。在感觉对象的情况下我们是通过某种知觉来认识其存在的。实际上，我们的存在意识整个说来完全属于经验的统一性（也即，为了确定一个存在判断的真假，或者说为了确定一个概念的对象是否存在——我们对它的绝对的设定是否符合实际情况，我们最终必须求助于知觉或经验）。对于超出这个领域之外的存在而言，我们虽然不能绝对地判定其为不可能，但是它终究是我们无论如何不能为之提供任何证明的纯粹假设。<sup>①</sup>

以上是康德关于存在的主要观点。其中最为重要的是如下之点：存在不是谓词或性质，或者更准确地说，存在不是事物的谓词或性质，而是我们关于事物的思想的谓词或性质。

---

<sup>①</sup> 关于康德的存在观请参见：Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, hrsg. von Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), A 592/B620—A602/B630; *Der Einzig Mögliche Beweisgrund zu Einer Demonstration des Daseins Gottes*, in *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band II, *Vorkritische Schriften II*, 1757—1777 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), pp. 72—77.



### 三

弗雷格完全赞同康德的这种观点。通过其所发明的符号逻辑的概念和方法，他将它更为清楚而精确地表达出来。

弗雷格的存在观是有一个发展过程的。在其早年所写的一篇短文<sup>①</sup>中，弗雷格明确地接受亚里士多德关于存在的第一和第二条规定，也认为存在是包摄 (übergeordnet, 或译作“上属于”) 所有其他概念的最为普遍的概念, 换言之, 所有其他概念都从属于 (untergeordnet, 或译作“下属于”) 它, 而之所以如此则是因为它所表示的是某种完全不言自明的东西, 或者更准确地说, 它根本没有包含任何内容。[因此, 它是一个“准概念” (Quasibegriff)。] 由此看来, 诸如“雷奥·撒克泽存在” (Leo Sachse ist 或 Leo Sachse existiert) 之类的存在判断是不言自明的, 没有包含任何实质性的断定内容。同理, “人存在” (Menschen existieren), “一些人存在” (Einige Menschen existieren) 等等似乎也应当是不言自明的。但是, 实际情况并非如此。另外, “有人” (Es gibt Menschen) 也并非是自明的。在“存在”是一个不言自明的性质这个前提下——此时, 人 = 存在着的人 (seiende Menschen) ——这个陈述与“一些人存在” (Einige Menschen sind) 或“某些存在物是人” (Einiges Seiende ist Mensch) 是同义的。因此, 这些陈述的述谓内容 (der Inhalt der Aussage) 不可能包含在“存在”这个词之中。在这些陈述中这个词只是一个单纯的形式词, 它仅仅包含述谓形式 (die Form der Aussage)。其作用类似于“es regnet” (下雨了) 中的那个“es”。正如在缺少语法主语时我们的语言发明了“es”, 同样在缺乏语法谓语时它发明了“存在”。因此, 弗雷格将“存在”称做“语言的一种困境作品 (Verlegenheitsschöpfung)”, 认为其作用只在于促使人们去寻找并使用述谓内容的真正的表达形式——特称判断。所有特称判断都

---

<sup>①</sup> 该文后来以一篇谈话的附记的形式出版, 见 Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften*, hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach (Hamburg: Felix Meiner, 1969), pp. 68—75.

是存在判断。就我们上面所讨论的那些非自明的存在判断而言，它们的述谓内容都存在于“某些存在物是人”这个特称判断之中。

弗雷格遗著的编者认为此文的写作时间不应晚于1884年，因为在其1884年发表的《算术基础》（*Die Grundlagen der Arithmetik*）中，弗雷格对这篇谈话的主题做了更为精致的探讨，而且他的对话伙伴普恩耶（Bernhard Pünjer，生于1850年）死于1885年。从思想发展的角度看，我认为此文的写作时间甚至可以定在1879年之前。因为在1879年所发表的《概念文字》（*Begriffsschrift*）一书中弗雷格借助于他所发明的概念文字对存在判断就已经给出了不同的解释。在这里，他将存在判断“有些 $\Lambda$ ”（*es gibt  $\Lambda$ 's*）（ $\equiv$ “并非所有事物都不是 $\Lambda$ ”）表示如下：

$$\begin{array}{c} \alpha \\ | \quad \cup \quad | \\ \hline \Lambda(\alpha) \end{array}$$

用后来通行的逻辑符号表示，此时：

$$\sim(x) \sim \Lambda x [\equiv (\exists x) \Lambda x]$$

在《算术基础》和其后的其他著作中弗雷格对他的这种新的理解的意义作出了精彩的解释和说明。首先，他严格区分开了如下事项：对象、一级（阶）概念 [der Begriff erster Stufe (Ordnung)] 和二级（阶）概念 [der Begriff zweiter Stufe (Ordnung)]。在它们之间可以发生如下三种不同的重要关系：对象 $\Gamma$ 属于一级概念 $\Phi$ 之下（ $\Gamma$  fällt unter den Begriff des  $\Phi$ ），换言之，对象 $\Gamma$ 被归属于一级概念 $\Phi$ 之下（Der Gegenstand  $\Gamma$  wird dem Begriffe  $\Phi$  subsumiert）；概念 $\Phi$ 从属于与之同级的概念 $\Psi$ ，换言之，概念 $\Psi$ 包摄与之同级的概念 $\Phi$ ；一级概念 $X$ 属于二级概念 $\Omega$ 之内（Der Begriff  $X$  fällt in den Begriff  $\Omega$ ）。简言之，一级概念表示的是对象的性质，而二级概念表示的则是概念的性质或性质的性质。比如，“这个苹果”是一个对象，“是红色的”是一个一级概念，它表示的是对象“这个苹果”的一种性质；而“是一种性质”则是一个二级概念，它表示的是一级概念“是红色的”这个性质的一种性质；“是深红色的”与“是红色的”均为一级概念，前者从属于后者（或者说，后者包摄前者）。不难看出，具有“ $\sim(x) \sim \Lambda x$ ”形式的存在判断“有些 $\Lambda$ ”（ $\equiv$ “并非所有事物都不是 $\Lambda$ ”）表达的是第三种关系：一级概念“是 $\Lambda$ ”属于二

级概念“不是空的”之内——“是 $\Lambda$ ”不是空的。在此，“存在” $\equiv$ “不是空的”。由此，我们有如下结论：其一，存在类似于数，对存在的肯定就是对数零的否定；其二，存在不是一个一级概念，不是某种对象的一种性质，而是一个二级概念，是一级概念的一种性质。比如，在“至少存在一个4的平方根”这个命题中，主词为“4的平方根”，它表示的是一个概念。该命题用“存在”或“不是空的”来述谓（表述）该概念。

显然，适合于一个概念的谓词或性质不可能适合于一个对象。因此，我们决不能用前者来述谓后者。尤其重要的是，不要用“存在”来述谓一个对象：“尤利乌斯·恺撒存在”（Es gibt Julius Cäsar）。这样的“断言”既无所谓真，也无所谓假，因为它根本就是不可能的，没有任何意义。不过，“一个叫做尤利乌斯·恺撒的人存在”（Es gibt einen Mann mit Namen Julius Cäsar，或译作“有一个叫做尤利乌斯·恺撒的人”）是有意义的命题，因为“一个叫做尤利乌斯·恺撒的人”是一个概念，而非对象（位于其前面的不定冠词清楚地表明了这点）。同理，虽然“维也纳存在”没有任何意义，但是“只有一个维也纳”却是有意义的。<sup>①</sup>

从上面的分析不难看出，在如下几点上弗雷格的观点前后发生了重要的变化。其一，1884年（或1879年）之前他认为，存在判断中出现的“存在”一词表示的是一种自明的东西，不含任何实质性的内容，在具有实质内容的存在判断（普遍的存在判断）中其作用只在于促使或提醒人们使用真正的存在判断——特称判断。后来他认识到，存在并非是自明的，实际上是含有实质性内容的。其二，在1884年（或1879年）之前弗雷格认为含有专名的存在判断（即单称存在判断）是自明的，因而是有意义的，后来他转而认为这样的判断是没有任何意义的。其三，与此相关，在1884年（或1879年）之前弗雷格还没有明确提出存在观中的如下核心之点：存在不是对象的性质，

---

① 以上请参见 Gottlob Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, in *Begriffsschrift und andere Aufsätze* [1879], zweite Auflage, hrsg. von Ignacio Angelelli (Hildesheim: Georg Olms, 1964), § 12; *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* [1884] (Breslau: M. & H. Marcus, 1934), § § 46, 53; *Funktion und Begriff* [1891], in *Kleine Schriften*, hrsg. von Ignacio Angelelli (Hildesheim: Georg Olms), pp. 137—140; *Über Begriff und Gegenstand* [1892], in *Kleine Schriften*, pp. 173—175.

而是概念的性质，是一种二级概念。实际上，这时他的观点中是存在着矛盾的：一方面，认为形如“尤利乌斯·恺撒存在”的句子是有意义的，另一方面他也认识到“人存在”所讨论的是“人”这个概念，而非属于其下的个别的人。<sup>①</sup>

显然，弗雷格存在观中的如上核心观点不过是康德的观点——存在不是事物的谓词或性质，而是我们关于事物的思想的谓词或性质——的精致表述而已，因为所谓关于事物的思想也就是关于事物的诸概念的类聚。从上文我们看到，在康德看来，“上帝存在”这个存在判断的表述形式严格说来是不适当的，其正确的表述形式应为：“某种存在的事物是上帝”，也即，人们通过“上帝”这个表达式综合地加以表示的那些谓词适合于一个存在的事物，即它们不是空的——用现在流行的语言来说，它们有一个实例（instance）或者说被例示了（instantiated, exemplified）。在此，康德似乎将“上帝”这个专名看做我们关于它的各种概念或谓词（如“全知”、“全善”、“全能”等等）的类的缩写。

#### 四

罗素全盘接受弗雷格（进而康德）的存在观，只是其表述略有不同。他断言，我们不能有意义地说“某某存在”，而应当说“那个如此这般的事物——即那个具有某某性质的事物——存在”（The so-and-so exists），意即恰好只有一个具有那些性质的事物。这也就是说，“存在”只能与一个命题函项（即这样的函项，其值为一个命题），而不能与一个指称个体或殊相（particulars）的专名一起使用。我们不能有意义地面对着一个个体或殊相甲说：“甲存在”。特别是，你不能指着你面前的一个事物说：“这个存在”。这样说没有任何意义。但是，这种观点似乎与语言用法的实际情况相悖，因为人们通常认为“上帝存在”和“荷马存在”等等句子是有意义的。对此，罗素给出了

<sup>①</sup> 参见 Gottlob Frege, *Nachgelassene Schriften*, p. 74.

如下解释：这些命题之所以是有意义的，是因为在说出它们时人们并没有直接地面对着它们所谈论的那些个体或殊相；因此，“上帝”和“荷马”等等在此只是普通的专名，而非真正的专名（逻辑意义上的专名，真正代表作为逻辑原子的个体或殊相的专名）。真正说来，它们只是某个或某些限定摹状词（definite descriptions，指形如“那个如此这般的事物”的表达式）的代表，或者说是它们的缩写，是“缩略的摹状词”（truncated descriptions）。比如，出现于“荷马存在”中的专名“荷马”实际上只是某个或某些限定摹状词——例如“荷马史诗的那个作者”，或者“那个被叫做‘荷马’的人”——的代表，或者说是它们的缩写。在这样的理解之下，“荷马存在”便可以理解为“荷马史诗的那个作者存在”。按照罗素的摹状词理论，这个有意义的命题可以分析如下：至少有这样一个人，他写了荷马史诗，并且至多有这样一个人。这样，在日常的表述形式中似乎以一级谓词的形式出现的“存在”一词在正确的表述形式中实际上也是一个二级谓词。那么为什么我们可以这样理解普通的专名？对此，罗素给出了如下论证。请看命题“宙斯不存在”。假定“宙斯”是这个命题中的一个不可消解的真正的成分，并且这个命题表达了一个事实，那么宙斯就应当是这个事实中的一个真正的成分。这样，它就应当以某种方式存在。由此，我们便陷于自相矛盾的境地。所以，宙斯不应当是宙斯不存在这个事实中的一个真正的成分。因此，“宙斯”这个专名也不应当是“宙斯不存在”这个命题中的一个真正的成分。同样，它也不应当是“宙斯存在”这个命题中的一个真正的成分。因为如果它是其中的一个真正的成分，那么它就应当是一个指称某个存在着的事物的专名；但是，事实上并不存在它所“命名”的对象，所以它不可能是一个真正的专名，也不可能是一个真正的成分。<sup>①</sup>

蒯因也完全赞同弗雷格和罗素的存在观。不过，他对单称存在命题给出了一种不同的解释。他将“苏格拉底存在”分析为：

“(∃x)(x 是苏格拉底)”

<sup>①</sup> 参见 Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* [1918] (La Salle: Open Court, 1985), pp. 62, 98—100, 109—123, 162—163; Gottlob Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in *Kleine Schriften*, p. 144.

意即“存在着这样一个事物，它同于苏格拉底”。同时，他还创造出“实现了苏格拉底”（socratizes，或译作“苏格拉底化”）这样一个谓词，并借此将“苏格拉底存在”分析为：

“( $\exists x$ ) (x 实现了苏格拉底)”

意即“实现了苏格拉底这个性质被至少例示了一次”（The property of socratizing is instantiated at least once，或者译作“至少有一个个体具有实现了苏格拉底这个性质”）。所有其他的单称存在命题都可以依同样的方式得到处理。蒯因认为，以这样的方式，我们便可以彻底取消专名，进而将所有单称存在命题都归约为一般的存在命题。这时，“存在”将只用来表述一级概念或谓词。因此，除非存在通过一个存在量词表达出来，否则根本就没有任何有意义的关于存在的哲学问题。<sup>①</sup>

我们看到，康德、弗雷格、罗素和蒯因都断言，存在只能是二级概念或谓词，而不可能是一级概念或谓词。维特根斯坦也坚持这样的观点。不过，他的观点更为极端，甚至于认为诸如“有对象”、“有一个对象”、“有 n 个对象”等等命题也是没有任何意义的，因为一方面，“对象”是一个形式概念（formaler Begriff），因而不可言说；另一方面，对象的存在是语言之所以可能的前提条件，因而它不可能经由语言有意义地说出来。<sup>②</sup>

显然，如果一个人认为个体不过是一簇性质（或者更准确地说，由诸性质的类构成的系统或序列），那么他肯定会坚持存在只能是二级概念或性质的观点。但是，该命题的逆命题不一定总能成立。康德既坚持存在只能是二级性质的观点，又坚持个体不过是一簇性质的观点。罗素持有类似的观点。（不过，在他看来，只有通常所说的个体才是一簇性质，而他所说的作为逻辑原子的个体或殊相不能归约为性质。）<sup>③</sup> 弗雷格则只坚持存在只能是二级性质的观点，并没有坚持个体（他称之为“对象”）不过是一簇性质的观点，因为

① 参见 W. V. Quine, *Methods of Logic*, 4<sup>th</sup> edn. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982), pp. 278—283; On What There Is, in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), pp. 7—8.

② 参见 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, in *Ludwig Wittgenstein, Werausgabe in 8 Bänden*, Band 1, 4. 1272.

③ 参见 Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, pp. 50—51, 62—63.

在他的理论中个体（或对象）与概念（以及其他的函项）是完全不同种类的存在物。蒯因坚持存在只能是二级性质的观点，但是他并没有将个体归约为性质的类或这样的类的序列。

从前文我们看到，康德是通过真正的谓词和逻辑谓词的区分开始其对存在概念的深刻的分析的。现代哲学家们根据弗雷格和罗素等人的观点作出了相应的区分：语法谓词（grammatical predicate）和逻辑谓词。所谓语法谓词就是指传统语法书中所说的那种谓词；所谓逻辑谓词则是指出现于弗雷格的一阶谓词逻辑中的谓词，或者指这样的语法谓词——当我们根据一阶谓词逻辑的符号语言将含有它的命题形式加以改写后，有一个这样的逻辑中的谓词与它相应。显然，现代哲学家们所说的逻辑谓词相应于康德所谓的真正的谓词，因为他们大都接受弗雷格的如下看法：一阶谓词逻辑的语言反映了事物的真正的形式（因此，逻辑谓词都代表了个体所具有的一种真正的性质）。但是，在如下之点上现代哲学家们的观点与康德的观点有所区别：在康德那里，逻辑谓词与真正的谓词是互相排斥的；而在现代哲学家那里，语法谓词与逻辑谓词的关系在大多数情况下都并非如此，因为大部分语法谓词实际上也是逻辑谓词。在现代哲学家所说的意义上，“存在”不是一个逻辑谓词，尽管它是一个语法谓词。<sup>①</sup>

## 五

在现代哲学发展过程中，弗雷格等人的存在观一直居于主导地位。但是，也并非没有反对的声音。特别是最近几十年来总有哲学家力图动摇其霸主地位。他们断言，存在实际上既可以是二级概念或性质，也可以是一级概念或性质——而且可以是真正的一级概念或性质，而非所谓“剑桥性质”（Cambridge property），即这样的性质，它们只是看起来像是一个事物的性质，而实

---

<sup>①</sup> 参见 William Kneale, *Is Existence a Predicate?* in Herbert Feigl and Wilfrid Sellars (eds), *Readings in Philosophical Analysis* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1949), p. 29; James Thomson, *Is Existence a Predicate?* in P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford: O. U. P., 1967), pp. 103—106.

实际上并不是，如“深受20世纪的学生们喜欢”之柏拉图。对这种观点哲学家们进行了多种论证。在此，我们只介绍两种最具代表性的论证。

第一种论证是通过使用可能世界 (possible worlds) 和可能个体 (possible individuals) 的概念而进行的。对于可能个体我们似乎可以有意义地断言它们存在。在此，“存在”似乎是这样一种真正的一级性质，可能个体可以具有也可以不具有它。而一旦它们具有了它，那么它们便在它们的所有既有性质之外又获得了一种新的性质。对于坚持存在只能是一种二级性质的观点的哲学家们来说，这个论证是不可接受的。因为一般来说他们都不承认所谓可能个体。比如，在罗素看来，“可能性”（或“偶然性”）、“必然性”和“不可能性”等等严格说来只能与命题函项，而不能与个体（和命题）一起使用。而且，当我们说“ $fx$  是可能的”时，我们所要表达的意思真正说来只是：“ $fx$  得到了满足”，或者说“至少有一个个体具有性质  $f$ ”。比如，说“‘是一个独角兽’是可能的”就等于说“至少有一个个体具有性质‘是一个独角兽’”，也即“独角兽存在”。维特根斯坦虽然会接受可能世界的说法（他所用的词是“设想的世界”或“逻辑空间”），但是并不承认所谓可能个体。在他看来，构成可能世界的对象或实体只能是那些作为现实（实际）的世界的终极构成元素的对象或实体。蒯因反对可能个体的理由是我们无法为其提供同一性 (identity) 条件：我们不能有意义地说它们与自身同一，也不能有意义地说它们彼此有别。比如，假定在某个可能世界中有这样一个场景：在一个门口站着两个可能的个体，他们一胖一瘦。那么，它们是一个可能个体，还是两个可能个体？蒯因认为这是无法回答的问题，实际上它也没有任何意义。<sup>①</sup>

第二种论证是这样的：可以用来述谓（表述）个体的东西绝对不同于可以用来述谓一级性质的东西；但是“存在”事实上既用来述谓个体，也用来述谓一级性质；因此，“存在”具有两种意义：一是用来述谓个体（即表示个

<sup>①</sup> 参见 Bertrand Russell, *On the Notion of Cause* [1913], in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers* [1909—13], pp. 194—195; —*The Philosophy of Logical Atomism* [1918], pp. 96—100, 123—125; —*Introduction to Mathematical Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1919), pp. 165—166; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 2. 022—2. 023; W. V. Quine, *On What There Is*, in *From a Logical Point of View*, pp. 2—4.



体所具有的性质——一级性质)，一是用来述谓一级性质（即表示性质的性质——二级性质）。显然，对于坚持存在只能是二级性质的哲学家来说，这个论证也是没有任何说服力的，因为他们恰恰不同意它的小前提。在他们看来，说某个个体存在严格说来是没有任何意义的。

我们知道，真正的一级性质都具有这样的特点：某个个体例示或个体化（individuates）了它。比如，说“苏格拉底是有智慧的”就等于说“苏格拉底个体化了‘智慧’这个（一级）性质”。那么我们可以说苏格拉底个体化了“存在”吗？显然，在“个体化”一词所具有的通常的意义上我们不能这样说。因为通常说来，“一个个体个体化了某个性质”就等于说该个体是该性质的接受者，而苏格拉底显然不能说是“存在”的接受者。在此，坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家认为，在如下意义上我们可以说苏格拉底个体化了“存在”：他是它的一个界限（bound）。由于苏格拉底和柏拉图构成了“存在”的不同的界限，所以他们是它的不同的个体化，正如苏格拉底的智慧和柏拉图智慧是“智慧”这个真正的一级性质的不同的个体化一样。显然，这种解说是无法接受的。因为对于它而言我们似乎可以有意义地提出如下问题：一个个体所限定的是存在的整体还是其部分？但是，这个问题不可能具有任何意义。

通常哲学家们之所以不愿接受存在可以是真正的一级性质的观点，其主要原因不外乎如下两点：

其一，如果存在果真是一种真正的一级性质，那么不存在也应当是一种真正的一级性质。一般说来，对于真正的一级性质，我们都可以通过某种方式将具有它们的个体与不具有它们的个体清楚地区分开来。而且在可以感知的事物的情况下我们可以通过直接的观察或实验来做到这一点。比如，通过观察，我们确定花园里的玫瑰花都是红色的，而非绿色的。如果我们认为存在和不存在是一种真正的一级性质，那么我们也应该能够以类似的方式来确定一个可以感知事物的存在或不存在。比如，为了确定独角兽不存在（具有不存在的性质），我们就应当能够首先通过某种方式对其进行一番观察或实验。但是，显然这是不可能的，甚至是极其荒谬的。

其二，对于真正的一级性质来说，只有当一个事物存在时它才能具有它

们。比如，就柏拉图来说，只有在他存在时他才能具有“是一个哲学家”、“是希腊人”、“是亚里士多德的老师”、“是《理想国》的作者”等等真正的一级性质。同理，如果存在、进而不存在是一种真正的一级性质，那么只有在一个事物存在的情况下我们才能有意义地说它不存在。这样，“柏拉图不存在”之类的否定的存在命题必然含有自相矛盾。另外，如果存在是为所有个体所共同具有的真正的一级性质，那么不存在则不为任何个体所具有。这样，任何单称的否定存在命题都不可能是真的。换言之，不存在不为任何个体所具有，因此它也就不可能是任何真正的一级性质。进而，存在也不能是一个真正的一级性质。因此，我们便有了如下悖论：如果存在是真正的一级性质，那么它就不是真正的一级性质。

如果不将存在看做一个真正的一级性质，而是将其看做一个二级性质，那么我们就避免上面所说的那些荒谬的或悖论性的结论。比如，命题“独角兽不存在”所说的并不是“独角兽具有不存在性质”，而是“没有任何个体具有‘是独角兽’这个性质”（或者说“‘是独角兽’这个概念是空的”）。命题“柏拉图不存在”则可以改写为“《理想国》的作者不存在”。根据罗素的摹状词理论，后者等价于：“或者不存在这样一个个体，他写了《理想国》，或者存在着不止一个这样的个体。”我们似乎也可以按照蒯因的方式将“柏拉图不存在”改写为“ $(\sim \exists x)(x \text{ 实现了苏格拉底})$ ”。

对于坚持存在只能是二级性质的观点的哲学家们的如上观点，坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家们不以为然。在他们看来，上面所说到的那些荒谬和悖论性结论并非他们的观点的必然结果，而是对其误解的结果。我们看到，之所以会产生那些荒谬和悖论性结论，其直接原因是认为不存在是一种真正的一级性质，而非某种“剑桥性质”。在坚持存在只能是二级性质的观点的哲学家们看来，如果谁认为存在是真正的一级性质，那么谁就必须也认为不存在是真正的一级性质。坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家不这样认为。他们辩称，承认存在是真正的一级性质不一定非得承认不存在也是真正的一级性质。在他们看来，坚持存在只能是二级性质的哲学家之所以持有相反的看法，其原因是他们混淆了两种不同的否定：一为内部或谓词否定，一为外部或命题否定。比如，对于命题“柏拉图不存在”而言，存

在着两种可能的理解方式：一是照字面来理解，认为它断定了不存在性质为柏拉图所具有；一是将其理解为“情况并非如此：柏拉图存在”[It is not the case that (Plato exists)]，这样它否定了存在为柏拉图所具有。前者是内部或谓词否定的情况，后者是外部或命题否定的情况。显然，在后一种理解之下，人们就不会轻易地产生这样的错误看法：如果存在是一种真正的一级性质，那么不存在也必然是一种真正的一级性质。在坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家看来，所谓内部否定和外部否定的区分是合理的、必要的。从如下例子中我们能够更为清楚地看出这点：“甲不是道德的”(A is not moral)。这个命题可以有两种理解：一是认为它断定了甲具有不道德性质，一是认为它否定了甲具有道德性质。前者是内部否定的情况：“甲(不是道德的)”[A (is not moral)]，后者是外部否定的情况：“情况并非如此：甲是道德的”[It is not the case that (a is moral)]。前者等价于“甲是不道德的”(A is immoral)，而后者则等价于“甲或者是不道德的，或者是非道德的(或者说，无所谓道德或不道德)”(A is either immoral or amoral)。因此，内部否定和外部否定是根本不同的。

显然，这种论证内部否定和外部否定的区分的合理性的方式是不可接受的。在一种情况下这种区分是合理的，由之我们决不能必然地得出它在其他情况下——特别是在存在的情况下——也是合理的。在此，坚持存在可以是一级性质的观点的哲学家进一步争辩说，即使不考虑内部否定和外部否定的区分，认为如果存在是一种真正的一级性质，那么不存在也必然是一种真正的一级性质的观点也是不能接受的。我们知道，对于一个真正的一级性质 F 来说，只有在如下前提之下一个个体缺少它才意味着该个体具有某个与它相关的真正的一级性质 G (G 从属于非 F)：该个体具有这样一个更为普遍的性质，它构成了 F 与 G (泛而言之，非 F) 的属。比如，红色之于一朵花就是这样的情况。说一朵花不是红色的——是非红色的——就等于说它是绿色的或黄色的或蓝色的等等，因为“是红色的”与“是非红色的”或“是绿色的”、“是黄色的”、“是蓝色的”等等同属于这样一个作为属的性质“是有颜色的”，它为这朵花所具有。这样，如果认为一个个体缺少存在性质便意味着它具有某个作为真正的性质的不存在，那么我们就必须找到一个作为存在和

不存在的属的性质。但是，这点是不可能做到的。因为存在性质公认是最普遍的性质，当然它不可能属于任何属（不过，这并不说明它是最高级的属）。因此，断言“柏拉图不存在”并没有因之就断言“柏拉图具有某种作为真正的一级性质的不存在”。

总之，坚持存在是真正的一级性质并不意味着必须坚持不存在也是真正的一级性质。而在坚持存在可以是真正的一级性质的观点的哲学家们看来，不存在恰恰不可能是真正的一级性质。他们认为，不存在最多只能是一种“剑桥性质”。因此，为了确定独角兽不存在，我们无需也不能去观察本不存在的独角兽。另外，不存在既然不是一种真正的一级性质，当然也可以为过去存在过但现在已经不存在的个体——比如柏拉图——所具有。

对存在可以是（甚或只能是）真正的一级性质的观点，哲学家们还提出了许多其他形式的反驳。有些哲学家抱怨，持有这样的观点的哲学家们根本就没有提供过任何经得住推敲的存在作为一级性质而出现的非哲学的例子。换言之，日常生活中人们一般并不用存在来述谓一个个体。坚持存在可以是真正的一级性质的观点的哲学家们常常提出如下例子来反击这种批评：“苏格拉底不再存在了”（Socrates no longer exists）；“苏格拉底本来可以从来没有存在过”（Socrates might never have existed）。他们认为，这两个命题可以分别改写为：“过去情况是如此：苏格拉底存在，但是现在情况并非如此：苏格拉底存在” [It used to be the case that (Socrates exists), but it is not now the case that (Socrates exists)]；“本来情况可以如此——情况并非总是如此：苏格拉底存在” [It might have been the case that it was not always the case that (Socrates exists)]。在如此改写之下，这两个命题最终还是在用存在性质述谓一个个体苏格拉底。但是，这种反击似乎不能驳倒坚持存在只能是二级性质的观点的哲学家。因此他们不承认内部否定和外部否定的区别，这样上述两种改写分别等价于：“过去情况是如此：苏格拉底存在，但是现在情况是如此：苏格拉底不存在” [It used to be the case that (Socrates exists), but it is now the case that (Socrates does not exist)]；“本来情况可以如此——情况总是如此：苏格拉底不存在” [It might have been the case that it was always the case that (Socrates does not exist)]。由于这两个改写后的命题均含有“苏格拉底不存在”这

个没有任何意义的命题，所以它们也只能是没有任何意义的。进而，作为它们的原型的命题——“苏格拉底不再存在了”和“苏格拉底本来可以从来没有存在过”——也只能是没有任何意义的。但是，事实上它们是有意义的。因此，“苏格拉底存在”和“苏格拉底不存在”均不能出现于它们之中。既然如此，我们应当如何理解它们呢？坚持存在只能是二级性质的哲学家认为我们可以这样来理解它们：“苏格拉底不再存在了”可以解释为“不存在这样一对[借以]再次认识[某个个体]的可做谓词者（predicables of reidentification），其中之一可以用来正确地述谓苏格拉底，另一个可以用来正确地述谓现在的某个人”（所谓“一对[借以]再次认识[某个个体]的可做谓词者”是指这样一对可做谓词者，它们分别适合于处于不同的时段的同一个个体）；“苏格拉底本来可以从来没有存在过”可以解释为“存在着这样一个性质，它是苏格拉底的一个本质属性，而且情况本来可以如此：任何个体都不曾具有它”。这样，表面上看来似乎是在谈论苏格拉底的命题实际上根本就没有谈论他。相反，它们只是在谈论某种性质的例示。

坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家当然不会接受上述责难。因为他们根本就不接受这种责难得以可能的基础：在内部否定和外部否定之间不存在任何区别；不存在是一种真正的一级性质（正因如此，“苏格拉底不存在”才不具有任何意义）。另外，他们也不接受坚持存在只能是二级性质的哲学家对命题“苏格拉底不再存在了”和“苏格拉底本来可以从来没有存在过”所做的解释，认为这种解释过于牵强。

由于我们可以有意义地断言“柏拉图不再存在了”，因而假如存在果真是一种真正的一级性质，那么它似乎可以具有这样的特点：一个事物可以先具有，尔后又丧失它。但是，这样说显然不可能具有任何意义。对于这种批评，坚持存在可以是真正的一级性质的观点的哲学家不以为然。因为他们也并不认为存在可以具有上述特点。我们看到，在他们的解释之下，断言“柏拉图不再存在了”并非意味着断言“柏拉图先是具有存在性质，尔后又丧失了它”。同样，他们将“柏拉图开始了存在”（Plato came to exist）和“柏拉图停止了存在”（Plato ceased to exist）分别解释为：“情况成为这样：柏拉图存在”[It came to be that (Plato exists)]；“情况不再是这样：柏拉图存在”[It

ceased to be that (Socrates exists)]。这样，“柏拉图开始了存在”并非意味着柏拉图获得了存在性质（而是意味着一种事态变成为事实），“柏拉图停止了存在”并非意味着柏拉图丧失了存在性质（而是意味着一种事实发生了变化，不再是事实）。

如果存在既可以是一级性质，也可以是二级性质，那么这似乎取消了不同的逻辑类型之间的明确区别。对于人们的这种疑虑，坚持存在可以是一级性质的哲学家可以作出如下回复：逻辑类型的区别当然是绝对的，不可混淆，但是这并不能说明具有这种区别的诸事项之间不能具有任何内容上或形式上的联系。比如，按照塔尔斯基（Alfred Tarski, 1901—1983）的真理理论，我们应当针对于不同的类型的语言（对象语言或无语言）而给出不同的真理定义。因此，不同的语言中的真理概念分属不同的逻辑类型。但是，在此谁也不会否认它们具有某种内容上的或形式上的联系。再比如，出现于如下两个命题中的“消失”一词显然属于不同的逻辑类型（一为一级谓词，一为二级谓词），但是在这两种用法之间当然存在着某种联系：“当救援人员赶到出事现场时，尸体已经消失了”；“恐龙已经从地球上消失了”。

## 六

有些哲学家虽然认为存在可以是一级性质，但是他们不愿进一步断言它是不可归约的、真正的一级性质，而是认为它或者是某种“剑桥性质”或者可以归约为其他非存在的性质。

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦明确区分开了形式概念和真正的概念（eigentlicher Begriff）。所谓形式概念首先是指用以刻画日常语言和世界（或逻辑空间）的一般的结构特征的诸范畴：命题、基本命题和名称以及事实（事态）、基本事实（基本事态）和对象；还指日常语言及其他符号语言中其他一些表示类型区分的重要概念，如：性质，关系，颜色，复合体，复合物，主语—谓语结构，函项，数，等等。而用以表示属于诸形式概念之下的诸特定对象的那些特定的概念就是所谓的真正的概念，如：桌子，这本书，玫瑰花，

红色，2，等等。形式概念都具有这样的特点：当我们用它们来述谓一个事项时，我们借此所做的只是将该事项归属于某个范畴之中，而并没有将一个真正的性质归属于它。表示某个事项属于某个形式概念之下的命题在如下之点上类似于同语反复式（Tautologie）；它们都是必然真的，并且不能提供任何新的信息。但是，从另一个角度来看它们又不同于同语反复式：它们的否定并非是矛盾式（尽管绝对不可能是真的）。按照通常的理解，在许多方面存在概念类似于形式概念；存在判断也不能提供任何新信息，其否定也并非是矛盾式。正因如此，一些哲学家认为可以将存在概念看做形式概念。但是，在如下之点上二者实际上有着很大的不同：表达某个事项属于某个形式概念之下的命题是必然真的，但是存在判断则并非如此。比如，“苏格拉底存在”曾经是真实的，但是现在它是假的。维特根斯坦自己当然没有将存在概念看做形式概念。如上所述，他坚持着存在只能是二级概念或性质的观点。而且，在他看来，一个对象是否属于一个形式概念之下，这点是不能用语言有意义地表达出来的，它自动地显示自身于语言之中，于语言的相关的诸表达式之中。因而，表示某个事项属于某个形式概念之下的命题，如“2 是一个数”，“ $f(x)$  是一个函项”，“甲是一个对象”等等，根本没有任何意义，既谈不上是真的，也谈不上是假的。<sup>①</sup>

另外一些哲学家将存在看做是这样一种“排除者”（excluder）：当我们将其归属给一个个体时，借此我们并没有赋予该个体任何肯定的性质，而只是将其排除于某些性质——比如，“是虚构的”、“是不存在的”等等——之外。因此，它在命题中的作用是纯粹否定性的。说“甲存在”就等于说“甲是非虚构的”或“甲是非不存在的（not-nonexistent）”。显然，这种关于存在的解说不能令人满意，因为“非虚构的”或“非存在的”等等最后还是要通过“存在”来得到解释。

一些哲学家声称，一个个体之存在可以归约为其所具有的某种性质或其所有性质的析取：“甲存在”或者意味着“甲具有某种性质”（换言之，存在着这样一种性质 P，它为甲所具有），或者意味着“甲具有 F 性质或 G 性质或

---

① 参见 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 4. 126—4. 12721。

H 性质或 J 性质……”（在此，F、G、H……均为一级性质）。如果选择了前者，那么“苏格拉底不存在”可以改写为“苏格拉底不具有任何性质”。同样，如果选择了后者，那么它可以改写为“苏格拉底不具有 F 性质并且不具有 G 性质并且不具有 H 性质并且不具有 J 性质……”即“苏格拉底不具有任何性质”。这种对存在的归约是站不住脚的。因为只有在苏格拉底是一个“赤裸的殊相”（bare particular）的情况下“苏格拉底不具有任何性质”才可能是真的。但是，“苏格拉底不存在”之为真则不需要这样的前提条件。所以“苏格拉底不存在”不能归约为“苏格拉底不具有任何性质”。进而，“苏格拉底存在”不能归约为“苏格拉底具有某种性质”或者“苏格拉底具有性质 F 或性质 G 或性质 H 或性质 J……”。

## 七

从上面的介绍我们看到，坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家对他们的观点提出了各种各样的论证和辩护。但是，他们的论证和辩护并非都经得住推敲，都是可以接受的。不过，他们的观点在某种程度上反映了日常生活中人们对存在的理解。相反，坚持存在只能是二级性质的哲学家则不满足于这样的理解。在他们看来，坚持存在可以是真正的一级性质的哲学家受到了表面现象的误导。虽然在日常生活中人们的确常常将存在看做一级性质，断言“某某存在”，但是每当人们这样做时，他们实际上都是在将存在看做二级性质，他们所欲断言的始终是“那个具有某某性质的某物存在”（出现于后者中的“存在”所表示的便是二级性质）。在另一些哲学家看来，不仅认为存在只能是二级性质的观点是错误的，而且认为存在既可以是二级性质又可以是一级性质的观点也是错误的。他们觉得，这些观点都没有正确地对待我们关于存在的常识理解。在日常生活中，人们显然始终将存在看做是一种一级性质，或者说将“存在”一词当做真正的一级谓词来使用。只不过，“存在”这个谓词与其他的谓词相比的确有一些与众不同的特点。（实际上，许多顽固地坚持存在不是谓词的观点的哲学家所欲强调的大概也只是它的这种特异



之处。)

请看句子“一些驯服的老虎嗥叫”和“一些驯服的老虎存在”。在此，“嗥叫”和“存在”这两个谓词在用法上的区别之一在于：在不改变“嗥叫”的意义的的前提下在其前面插入“不”之后，我们将得到一个有意义的句子；而在不改变“存在”的意义的的前提下在其前面插入“不”之后，我们将得到一个没有任何意义的句子：“一些驯服的老虎不存在” $\equiv$ “有一些不存在的驯服的老虎”（There are some tame tigers, which don't exist）。由此，便产生了“嗥叫”和“存在”这两个谓词的用法上的另一个重要区别：在“嗥叫”一词的既定的意义上，“所有驯服的老虎都嗥叫”和“多数驯服的老虎都嗥叫”都是有意义的；但是，在“存在”一词的既定的意义上，“所有驯服的老虎都存在”和“多数驯服的老虎都存在”则没有任何意义。对此我们可以给出如下论证。“所有驯服的老虎都嗥叫”等价于“一些驯服的老虎嗥叫并且没有不嗥叫的驯服的老虎”。由于“至少有一个不嗥叫的驯服的老虎”有意义，所以其否定“没有不嗥叫的驯服的老虎”也必有意义；由于“一些驯服的老虎嗥叫”也是有意义的，所以“所有驯服的老虎都嗥叫”有意义。接着，让我们来分析一下“所有驯服的老虎都存在”。它等价于“一些驯服的老虎存在并且没有不存在的驯服的老虎”。由于“有不存在的驯服的老虎”没有任何意义，所以其否定“没有不存在的驯服的老虎”没有任何意义；进而“所有驯服的老虎都存在”也没有任何意义。“多数驯服的老虎嗥叫”等价于“一些驯服的老虎嗥叫并且不嗥叫的驯服的老虎的数目少于嗥叫的老虎的数目”。这个命题之所以是有意义的，仅仅是因为“有不嗥叫的驯服的老虎”有意义。因此，如果“有不存在的驯服的老虎”没有任何意义，那么“多数驯服的老虎都存在”也没有任何意义。

“嗥叫”和“存在”这两个谓词在用法上的区别还表现在如下方面：“一些驯服的老虎嗥叫”断定了函项“ $x$ 是一只驯服的老虎并且嗥叫”的一些值是真的；而“一些驯服的老虎存在”则只断定了函项“ $x$ 是一只驯服的老虎”的一些值是真的。在此，更为重要的是如下几点：我们之所以说，“一些驯服的老虎存在”只断定了函项“ $x$ 是一只驯服的老虎”的一些值是真的，并非是因为我们碰巧使用“这是一只驯服的老虎”来意指“这是一只驯服的老虎

并且它存在”，而是因为当我们指着一只驯服的老虎说“这个存在”时，借此我们并没有表达任何命题（在“存在”一词保持其既定的意义的前提下）。与此相反，当我们指着同一只老虎说“这个嗥叫”时，借此我们却表达了一个命题（在“嗥叫”一词保持其既定的意义的前提下）。“这是一只驯服的老虎并且它存在”并非是同语反复的，而是没有任何意义的。

在此，或许有人会反对说，“这个存在”并非必然没有意义。因为对于任何对象我们都能够有意义地说：“这个本来可以不存在”（*This might not have existed*），“这个不曾存在过，从逻辑上说这点是完全可能的”（*It is logically possible that this should not have existed*），而且这种断言是真的。显然，除非“这个事实上存在”是真的，进而“这个存在”具有意义，否则上述断言不可能是真的。那么“这个存在”能够具有什么样的意义？可以说，它具有的意义是这样的：“这个感觉材料是关于一个物理对象的”（*This sense-datum is of a physical object*）。实际上，即使针对于感觉材料本身，我们也可以有意义地说“这个存在”。因为对于任何感觉材料而言，我们都能够有意义地说“这个本来可以不存在”，并且这个断言是真的（比如，假定我闭着眼睛，看到了一个明亮的余象。这时，完全可以设想情况相反：并不存在这样的余象，我所看到的是一片漆黑的区域）。显然，除非“这个事实上存在”也是真的，进而“这个存在”是有意义的，否则这个断言不可能是真的。

如果“这个存在”也是有意义的，那么出现于这里的“存在”一词与出现于相同的语境中的其他谓词——比如“是一本书”——之间还有没有区别呢？当然有区别。二者的区别之一是：“这个存在”总是真的（甚或可以说是同语反复的），“这个不存在”总是假的（甚或可以说是自相矛盾的）；但是，“这个是一本书”并非总是真的，“这个不是一本书”并非总是假的。区别之二是：由其他的谓词所构成的命题函项（比如，“ $x$ 是一本书”，“ $x$ 是红色的”等等）的值（比如，“这个是一本书”，“这个是红色的”等等）的部分——而非全部——断定内容为“这个存在”；但是，“这个存在”则构成了命题“这个存在”的全部断定内容。

以上的分析说明，“存在”一词的确具有一些不同于其他谓词的特殊之处。但是，仅仅因为这个原因我们还不能令人信服地断言它不是谓词，或者

说它没有表示一种性质或属性。不过，我们的确可以合理地断言：“存在”是一种特殊的谓词，它所表示的是一种特殊的性质或属性。<sup>①</sup>

我们认为，这种素朴的存在观是比较合理的。因为日常生活中我们就是这样看待存在的，或者说就是这样使用“存在”一词的。坚持存在可以是、甚或只能是二级性质的哲学家实际上最终说来也没有办法逃避存在为一级性质的事实，因为在弗雷格的表示方式之中我们必须说“存在着这样一个个体，它具有如此这般的性质”。

## 八

上面我们断言，句子“一些驯服的老虎不存在”[≡“有（存在）一些不存在的驯服的老虎”]没有意义。但是，如果我们在如下意义上理解它，那么它还是可以具有某种意义的：“某些驯服的老虎是想象出来的”，“某些驯服的老虎不是真的”，“有一些想象的驯服的老虎”。这时，它所表达的意义是这样的：某些实在的人写了一个关于想象的驯服的老虎的故事，或者产生了关于驯服的老虎的幻觉，或者梦见了特定的驯服的老虎等等。这也就是说，我们可以在两种不同的意义上来理解“存在”：一为相对于现实世界而言的存在，一为相对于可能世界而言的存在。想象的驯服的老虎、幻觉中的驯服的老虎、梦中的驯服的老虎等等在如下意义上说也是存在的：它们存在于想象的、幻想的或虚构的世界——一言以蔽之，可能世界——之中；但是，它们并非存在于现实世界之中。<sup>②</sup> 因此，“有（存在）一些不存在的驯服的老虎”为了具有意义，出现于其中的“有”（第一个“存在”）必须是相对于可能世界而言的，而“存在”（第二个“存在”）则必须是相对于现实世界而言的。

---

① 以上请参见 G. E. Moore, *Is Existence a Predicate*, in G. E. Moore, *Selected Writings* (London: Routledge, 1993), pp. 134—146; David Pears, *Is Existence a Predicate?*, in P. Strawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford: O. U. P., 1967), pp. 97—102.

② 在此我们要注意，尽管想象的驯服的老虎、幻觉中的驯服的老虎、梦中的驯服的老虎等等不在现实世界中存在，但是我们关于它们的表象或意象却的确存在于现实世界之中——存在于我们的大脑之中。

通常情况下人们说到存在时大部分是指相对于现实世界而言的存在。在前面诸小节中我们所关心的也只是这种意义上的存在。许多哲学家认为，这种意义上的存在只能是经验的存在，因为根本就不存在所谓非经验的存在（不可感知的存在），比如先天的（a priori）或理性的存在（即这样的存在，其认识可以先天地进行）。另外一些哲学家不同意这种观点，认为它过于狭隘。比如奥地利哲学家梅农（Alexius Meinong, 1853—1920）就是这样。他将存在（Sein, being）——这里指相对于现实世界的存在——分成两种。一为实存（Existenz, existence），一为潜存（Bestand, subsistence）。实存是时间性的，而潜存则是非时间性的；实存可以知觉，而潜存则不可知觉；实存的认识是后天的，而潜存的认识则是先天的。他又将实存的东西（das Existierende）称为“实际的对象”（realer Gegenstand），将潜存的东西（das Bestehende）称为“观念的对象”（idealer Gegenstand）。比如，桌子、椅子、房屋、树、书、颜色、声音、欲求、表象等等所具有的存在是实存，而缺乏、界限、过去、数、圆形、正六边形、相同、相似、不同、不似、各种各样的客事（Objektiv, 相当于通常所说的“事态”）等等所具有的存在则是潜存。

就相对于现实世界的存在而言，一些哲学家认为不仅有经验的存在和先天的存在，此外还有先验的（transcendental）存在，即这样的存在，它构成了经验的存在的可能性的条件。康德便持有这样的观点。比如，诸先天的纯知性范畴所具有的存在便是这样的先验的存在。

在相对于现实世界的存在和相对于可能世界的存在之外，许多哲学家还承认所谓超验的（transcendent）存在，即这样的存在，它既不可通过感官经验地加以认识，也不可通过理性先天地加以认识，而只能通过某种神秘的方式来加以体验。维特根斯坦（前期）便持有这样的观点。

显然，如果我们将存在概念以如此的方式加以扩充之后，它便真的适用于所有事物了，而不仅仅适用于现实世界中的事物。这时，它的意义变得更为贫乏，大概只相当于“在场”、“现身”、“出现于……之中”等等。

## 九

从前文的分析我们看到，罗素在论证其存在只能是二级性质的观点时作出了这样的预设：只有一个存在着的事物才能具有某种性质；换言之，我们只能有意义地述谓或表述一个存在着的事物。坚持存在既可以是二级性质也可以是一级性质的哲学家们在对他们的观点进行辩护时也作出了类似但力量稍弱的假设：真正的一级性质只能用来述谓存在的事物，而不能用来述谓不存在的事物。梅农等人早在 20 世纪初便已经对这样的观点作出了强有力的挑战。在他们看来，一个事物是什么样子的，它具有什么样的性质，这点并不以该事物的存在为前提。用梅农的话来说：一个对象的如此是不受其非是[非存在]的影响（*Das Sosein eines Gegenstandes ist durch dessen Nichtsein nicht mitbetroffen*）。梅农将这点称做“如此是独立于是[存在]的原则”（*das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*）。因此，不仅事实上不存在的事物服从这条原则，而且不可能（存在）的事物、甚或荒唐的事物也服从它。比如，金山是不可能存在的事物，但是它当然是金的；圆形的方形是矛盾的或荒唐的事物，但是它当然既是圆的，又是方的。因此，命题“金山是金的”、“圆形的方形是圆的”等等是真的，而并非是没有任何意义的，也并非是真的（罗素认为它们是假的）。在梅农看来，罗素等人之所以认为一个事物之具有某种性质要以它之存在为前提，是因为他们混淆了两种全然不同的事物：一为复合物（复杂对象），一为客事。前者之存在须以其组成部分的存在为前提，而后者之存在并不以其构成成分的存在为前提。比如，一个桌子为了存在，其组成部分如桌腿、桌面、抽屉等等必须已经存在。与此形成鲜明对照的是，圆形的方形是圆的这个事态显然是存在的（它是一个事实），但是其构成成分圆形是方形并不存在。

梅农关于存在的观点是有一个发展过程的。他自己也曾经一度混淆了复杂对象和客事，因而认为整体之存在依赖于构成部分之存在的原则不仅适用于复杂对象，也适用于客事。但是，在这样的观点之下，如下结论就

是必然的了：出现于形如金山不存在之类的否定客事——梅农称其为“非存在客事”（Nichtseinsobjektiv）——中的对象也必须具有某种存在。显然，金山不具有实存，也不具有潜存。那么出现于金山不存在这个存在——更准确地说，潜存——的客事之中的金山能够具有什么样的存在？它只能具有这样的“存在”；它为任何对象所具有，而且它没有任何对立者——“非存在”（因为如果存在着与它相对的“非存在”，那么在通常意义上的非存在的情况下所发生的哪些困难又会重新出现，而我们假定这种新的意义上的“存在”的目的恰恰是为了解决这些困难）。梅农曾经将这种新的类型的“存在”称作“准存在”（Quasisein）。但是，问题是，将这种绝对的、没有任何对立者的“存在”称为存在适当吗？梅农最后认识到，这样做是不适当的。因此，他得出了这样的结论：整体之存在依赖于部分之存在的原则根本不适用于客事。

在此，为了彻底阻止人们产生这样的想法：出现于非存在的客事中的对象必须具有某种实存和潜存之外的第三种类型的存在，梅农提出了如下极端的观点：真正说来，存在和不存在的对立是客事的事情，对象本身根本就无所谓存在和不存在，它们处于“存在和不存在的彼岸”（jenseits von Sein und Nichtsein），是“外于存在的”（ausserseiend）。梅农称如此理解之下的对象——对象本身——为“纯粹的对象”（reiner Gegenstand）。在这种意义上，我们可以说，对象本身具有一种“外存在”（Aussersein）。一般而言，对象的本质在于其如此是，而不在于其是（存在）或非是（非存在）。不过，尽管存在或不存在对于一个对象而言不具有本质的意义，但是它必然或者存在或者不存在（也就是说，它们必然具有存在或不存在的逻辑可能性）。在此，梅农似乎还表达了如下思想：存在和不存在并不是对象的某种性质——严格说来，我们不能说：某个对象具有存在或不存在，尽管我们可以说它们存在或不存在。<sup>①</sup> 显然，梅农的这种观点与弗雷格和罗素等人是不同的。按照弗雷格

---

① 以上参见 Alexius Meinong, *Der Gesammelten Abhandlungen, Zweiter Band, Zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie, Zweite Auflage* (Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1929), pp. 394—397, 485—494; —*Über Annahmen, Zweite, umgearbeitete Auflage* (Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1910), pp. 42—47, 74—80.

和罗素的理解，恰恰是因为人们认为“某某存在”这种说法是有意义的，他们才能进一步断言存在是对象的一种性质；而在梅农看来，承认“某某存在”这种说法的有意义性不一定必然要承认存在是对象的一种性质。

## 存在与分析哲学家

[美] W. 巴雷特著 段德智译

存在不是一个真正的谓词，这一向是实证主义和分析哲学尽心维护的一个教条。然而，最近在一些地区，这个问题好像又重新讨论起来了。实际上，这个问题也值得分析哲学家重新做一番考察。为此目的，我们也可以从康德在其《纯粹理性批判》中对该问题的经典性陈述谈起，因为他的陈述对他身后的多数现代哲学家似乎有决定性意义。

康德说：“存在显然不是一个真正的谓词，或一个有有些什么东西可以添加到一事物概念上面的概念。”这就是说，如果我想到一事物，然后又想到这同一事物存在着，那么，我的第二个概念就没有给第一个添加上任何可观察的性质，因此（就与它所包含的概念的或严格表象的内容相关的范围而言）在这两种情况下，我在思考的都是同一个思想。现存的事物和仅只可能的事物，作为事物，完全是同一件东西。而康德在此处列举的例子，也已和他宣布的一般原理一样，颇为出名：他告诉我们，100元实在的金钱的概念和100元只是可能的金钱的概念，作为概念，是一回事，一个并不比另一个多1分钱也不比另一个少1分钱。概念，就其作为概念而言，从存在的角度看，是中性的。

我们的思想在这个很卓越的例子上停留片刻是值得的，因为它再典型不过地体现了康德的坦诚精神；这位伟大思想家常常能够以这种精神对那些他想要证实的最棘手的问题提供一些允当的例证。例如，在这儿他就挑选了一



个解说存在的最中肯的例证——当我们把手伸到口袋里意外而难堪地发现它是空的，我们会真切地感受到实在的钱和只是可能的钱相去天渊。康德非常坦诚地承认了这件事。他说：“就我的经济状况而言，100元钱无疑比只是这100元钱的观念有更多的存在性。”但是，为什么这种对一个人经济状况世俗事实的勉强承认几乎只附带地在脚注中提到呢？难道说钱似乎同一个人的经济状况只有非常偶然的关系，而不是实质上同我们富些或穷些相关的东西——我们会由于其在我们口袋存在而富些，由于其不在而穷些？一个普通市民，当他对如期支付账单感到拮据时，便会很清楚地看出，100元只是可能的钱（他可能梦想的）跟100元实在的钱（他为积攒这100元钱作了很多难）不同，他便可能就是在康德亲证的激发下惊叫道：如果哲学家的概念不允许在100元实在的钱和100元只是可能的钱之间做出任何区别，那么，这些哲学家的概念可就算糟透了！看来这倒算得上一个不乏哲学深度的人性反驳。

然而，如果考虑到康德在《纯粹理性批判》里提出的关于真正合法概念必要条件的一般学说，他的上述观点理解起来就很顺溜了。这样一个概念必须能够依照想象力的某种先验图式表象出来，也就是说，这概念（如果它不是空的）必须使一系列心理印象，从而最终使一系列作为那些印象源泉的感觉材料结合在一起。在他的先验图式学说里，康德把英国经验论里出现过的概念本性的观点系统化了，这观点由贝克莱对“抽象观念”的著名反驳表现出来，尔后经休谟才传至康德的。在这里，概念说到底，是感觉材料的心理印象；有些概念径直如此，而另外一些概念则须借助于一系列内蕴着逻辑关系的概念才看得出来，因为这些概念毕竟是由本身是这样一些心理印象的别的概念组建起来的。在这个意义上，我们自然一定会赞同康德的观点，认为我们不可能具有任何一个关于某事物存在的心理图像。在形成一张桌子的概念时，我能够向自己表象出它的颜色、大小、形状等等，但是却表象不出它的存在。颜色、大小、形状等等，所有这一切，今日哲学家称之为可观察的性质；而这张桌子的存在却不在这些性质之列。诚然，如果没有现实存在的桌子，我们就感觉不到这些可观察的性质，也不可能由此前进形成一个关于桌子的心理图像，这图像是不分什么现实桌子或可能桌子的。然而，这件事被允许潜藏在康德整个讨论的背景里，就像一个未曾提及的讨厌的鬼魂

似的；这在《纯粹理性批判》的其他地方，引起了一些相当棘手的难题，并最终使他陷于绝境，提供不出关于外部世界实在性的证明，照他自己的说法，这是哲学的一种耻辱。

由此看来，康德关于存在不是一个谓词的见解，属于他哲学比较明确的经验主义一面，这也是康德主义的一个极其重要的方面，康德主义就是用这个观点塑造后来实证主义和实用主义的；老实说，它的这种塑造功能有时比实证主义者和实用主义者似乎记得的还要多得多。再说，在这里，他的攻击目标也十分清楚——在哲学争论里，如果想使争论不在完全不得要领而又令人困惑的论证细节里迷失方向，哲学家就绝对必须明白他实际上在追求什么：就康德而言，他之所以要摆脱存在可以成为谓词这一信条，为的是推翻关于上帝存在的证明。后来的经验主义者和分析哲学家，在这个问题上追随康德，他们一向关心的是一个类似的却又更加一般的目标：完全挖掉整个形而上学的墙脚。因为如果存在是一个空洞的概念，那么，谈论它的形而上学家就只是在谈论无意义的废话。当然，哲学家们已经就存在谈了许多废话，因而揭露这种废话，单就目标而言，就很可嘉许。但是，一个人也无需因此而走上极端，把“存在”这个词从其所允许的词汇里一笔勾掉，对普通语言和普通人实施报复。

然而，问题还不限于此。因为人们虽然能够接受康德的观点，但在如何运用这个观点上，却可以跟经验主义者大相径庭。而这也恰恰是在克尔凯郭尔那里发生的事。他赞成康德存在不是一个概念（或谓词）的观点，但却是从同经验主义者针锋相对的观点出发的。对于实证主义者来说，存在之所以不是一个概念，乃是因为它太空洞、太稀薄了，因而最终是无意义的；对于克尔凯郭尔来说，我的存在之所以不是一个概念，乃是因为它太稠密、太丰富、太具体了，因而不能够由一具心理图像充分地来加以表象。我的存在不是一个心理表象，而是一个我深陷其中甚至没过头顶的事实。在这座镜子大厅（康德的心灵及其所有的表象）里，我的存在的形象从来不曾充分地在任何一面概念的镜子里显现出来；这只是因为它是包封着所有那些镜子的“在”，如果没有这个“在”，就根本不会有这些镜子。人（现实的而非只是可能的人）同他们自己存在相关联的方式，完全不同于理智试图获得心理表

象的方式：在欢悦或绝望的心情中，他们可能祝福或诅咒他们自己的存在。当哈姆雷特在其终极的焦虑中提出了“在还是不在”这个问题时，他就使自己在这个问题本身中，同他自己的存在关联起来，而这显然完全不是理智同它的一个概念相关联的那样一种方式。克尔凯郭尔虽然就其哲学底蕴而言与康德大相径庭，但在这里的目标十分确定，这和康德一模一样：如果存在不能够是一个概念，那么，很清楚，它就不能还原成本质，而且也不能要求本质先于存在。当然，克尔凯郭尔的直接攻击目标是黑格尔，因为黑格尔企图把存在说成是辩证法展开过程中的一个阶段，从而把存在还原为本质；但是，克尔凯郭尔以存在的名义向本质提出的抗议，完全超出了这个直接目标，其实是对西方哲学的整个柏拉图传统提出的疑问，因为这个传统总是力图把存在看作本质的摹本、赝品、分有，甚至是它的降格或堕落。这里，克尔凯郭尔直接指向那隐藏在关于存在是不是一个谓词的辩论背后的真正有重大意义的问题：归根到底，问题不在于我们能否把我们的语言装备起来，使“存在”能够或者不能够成为一个可允许的谓词；至关紧要的是我们如何对待存在：我们是来公正地把它看作一个原始的和不可还原的事实呢，还是不知怎么地把它变成本质的一个鬼影般的替身。



在这方面，西方思想一直非常精细深入地维护着柏拉图的遗产，乃至即使在那些未被意识到的地方，它的幽灵也很可能十分强大有力。这里有一个颇引人注目的例子是罗素提供的，而且是他在自己的思想已经发展到宣布放弃他早期信奉的柏拉图主义这样一个阶段提供的。罗素显然把康德的观点提得更尖锐了。他说：“苏格拉底存在”这个命题对他变得无意义了，因为在其《数学原理》的形式语言里，对这种形式的表述在句法上是不可能的。但是，在日常语言里，“苏格拉底存在”这个命题是完全可以理解的；而且，实际上，每个人不仅理解它的意义，还知道自公元前 399 年（那时，苏格拉底饮鸩而死）以来，它就成了一个假命题。然而，正是这样一件事成了罗素必

须注意加以处理的一个障碍。照这样，他会允许做下面这个“代位陈述”：“(Ex) (x = 苏格拉底)”，这可以译成“有一个个体，他的专名是苏格拉底”。在这里，由于致力于取消作为谓词的存在，我们就只剩下一个可疑的相近表达式“有”(there is)了。存在显然成了一种相当黏性，相当黏糊的“在场”(presence)。罗素的技艺开始有点像喜剧演员的那滑稽老套子，他试图狂乱地从右手甩掉一张粘蝇纸，失败了，然后坐下来用他的左手耐心地把它剥下来；最后像孩子般喜形于色地举起他的空着的右手；同时观众看到了那纸现在粘在左手上。早期维特根斯坦是最早叫人注意到这张粘蝇纸依然在那儿的人之一。

既然“有”依然保留在他的语言里，罗素就必须对存在意味着什么做一番解释，于是，他就胆大心细地干起这件事来了。至于用符号消除存在的细节，我们可以归纳如下：所谓存在就是满足一个命题函项；当我们在数学里说一个方程的根存在，这是什么意思呢？就是说它能“满足”这个方程；前面那句话中“满足”一词所具有的意义也当如此。而且这也并不仅仅是作为一个典型例证提出来的；正相反，罗素告诉我们，“这是‘存在’的根本意义”。别的意义若不是从这推演出来，就只是体现了思维混乱。难道罗素这人确实相信“他存在”跟一个方程的根存在意义一样？我想大概还不至于如此。但是，罗素堪称我们时代最负盛名的哲学家，他竟能提出这种观点，而且还能逃脱哲学界的惩罚，这样一个事实似乎表明，这个时代本身，至少它的分析哲学家，已经不知不觉地滑进拉普特王国<sup>①</sup>多么远啊！

这里，罗素已经大大改变了柏拉图的语言，但是他们的思想路线却完全一致。柏拉图说，存在就是成为理念或本质的摹本或相似物，个别事物的存在视它们实现或“满足”理念原型的程度而定。罗素说，存在就是满足一个命题函项，恰如一个数字可以满足一个既定方程一样。在这两种情况下，存在都被理解为由本质派生、推演出来的。存在者由于本质而存在。

罗素之后，维特根斯坦的思想更加大胆又更加严密；他明言罗素《数学

① 拉普特王国意指一个幻想出来的抽象的理性王国。——译者

原理》的语言并没有正当地从逻辑推得存在。这种语言不仅允许有不受限制的存在的算符，而且它里面的命题“(Ex)(x = x)”——“有一个与它本身同一的个体”——是一条分析真理。维特根斯坦感到逻辑甚至不应该造出这样一个命题——单单让它的存在成为一条分析真理。如果从逻辑语言纯正癖(对于他们来说，逻辑，即纯粹逻辑，必定同存在及实在世界毫不相干)的立场看问题，则维特根斯坦在这个问题上无疑是正确的。但是，他因此也就被迫须不顾一切地从逻辑中得出那“有”。如果有人得到一个世界，在那儿所有的原子事实都一一详细列明，这样他就能够坚信：一个人可以简单地说“a 是 P”或“b 是 P”或“c 是 P”等等，(这里，a、b 和 c 是专名，而 P 是可观察的性质)，而不必屈尊去说“有一个 x，它是 P”，因为这只不过是这个或那个确定的命题的一个空泛而不确定的暂时代用品。不幸的是(虽然或许我们作为存在的人是有幸的)如果整个世界是这样一些确定的原子事实的总和，在它里面，每个个体实存都在其专名下——详细列明，那么，这个世界就只是这位逻辑学家的梦幻，同我们确实生存于其中的实在世界没有一点相似之处。维特根斯坦这些早期的建议到现在已被分析哲学家们很有理由地抛弃了。但是，他之被迫得用这样极端的方法，念动咒语从逻辑中召唤出“有”来，这个事实有助于使人们再次想到我们在罗素身上已经看到的东西：存在实际上是一种很黏手的东西，即使纯粹逻辑学家也会发现，要把他自己同存在分开也是很困难的。

## 二

在这个问题上，我们必须调解康德的原初困难，或者毋宁追到它的根子上，从“有”转向简单的连系动词“是”，并且来问一问是否这个简单动词本身仅只用作连系动词，而不具有某种存在的意义。康德会把“S 是”这个表达式说成是无意义的，而会觉得“S 是 P”可以接受。但是，倘若这“S 是 P”中的“是”不只是一个联系谓词和主词的纯粹符号，而是还以这样那样的方式具有存在的意义，又将怎样呢？对问题的这个方面，康德根本没有发

挥。现代数理逻辑不用“是”这个述语，通常使用圆括号履行这份职责〔因此“a 是 P”就成了“P (a)”〕，而后面这种句法形式又使人想到日常语言里的这个“是”不过是一个辅助符号，它除了用作述语形式符号的圆括号外，再无别的意义。然而，说日常语言里的这个“是”只具有这样一种意义也还是不够确定的；而且，在实际上，如果我们肯查阅一下《牛津词典》的话，就会发现，在它达到它作为一个连系动词的意义之前，这部词典竟枚举了动词“是”的 6 个意义！无疑，在形式逻辑学家看来，这只不过是历史用法中一个乱七八糟、纠缠于世务的事实，对哲学理解没有什么特殊的意义。但是，既然我们在这里碰巧也要处理这个关于存在的乱七八糟、纠缠于世务的事实，我们就至少可以让历史用法这个事实也具有相当的分量，至少表面看来无可争议地不亚于逻辑学家的形式结构的分量。

消除连系动词的努力曾经发生在早期实证主义<sup>①</sup>关于“约定”句子的一个著名插曲里（这里，原动力再次来自维特根斯坦）：如果当我们报道时，不说“这张桌子是棕色的”，而去说那被假定为更基本的所与材料：“这里现在在一块棕色斑片”，这样我们就消除了连系动词“是”。现在，我们既然有了大量这样的“约定”陈述，再加上有了形式逻辑工具而无需使用连系动词“是”，我们就能够在没有形而上学废话的情况下，去处理我们这个经验世界；这些“形而上学废话”在过去一直是依附于动词“是”的，并且还使它的“纯属偶然”的用法成了哲学家铺陈存在意义的机缘。至少，早期实证主义是这样建议的。

然而，问题并不在于动词“是”的神圣不可侵犯性质，要是抛弃了动词“是”于问题有所补益的话，我们也会完全甘愿弃之了事的。但是，在我们抛弃它时，我们必须确信我们并没有造出另一种动词形式来承当它的工作。而就这最后一个方面而言，“这里现在”（here now）是一个极其可疑的表达式；因为一个人在语言里几乎再找不出别的字眼能更加生动明确地意指这个直接的、现实的、包裹着当下事态的东西，简言之，存在。在

---

<sup>①</sup> 巴雷特这里所谓早期实证主义，是指以卡纳普为代表的逻辑实证主义，而非孔德、穆勒和斯宾塞所代表的 19 世纪实证主义。——译者

这样执著于时间参照的地方，就肯定有关于存在所说的东西。要消除任何存在的参照，我们就必须消除掉动词的时态。因此，在逻辑形式“P (a)”（读作“a 的 P”）里，这种说法从时间上说是中性的，或者说是无时间的；“棕色（这张桌子）”（“这张桌子的棕色”）并没有告诉我们它在什么时候是、曾是或将是棕色的。反之，“这张桌子是棕色的”却指明这是一个当下存在的事实。

用从时间上看是中性的数的指称来表示时间以消除现在——过去——将来，似乎是可能的。因为说“在 10 点钟，并不是说 10 点钟是过去、现在或将来”。因此，实证主义超越它早期的“约定句子”阶段后，下一步就是把谓词指派给时空坐标：不说“这里现在一块棕色斑片”，因为这明显带有现在和存在的参照，我们代之以“棕色 (x, y)”——“一块棕色斑片在时空点 x, y。”结果，一个表示时间的数的指称从动词时态中抽象出来了。这样，我们就似乎达到了一种完全非存在主义的语言，它由清一色名词和形容词组成而不用任何动词。

但是，这个建议只有在牛顿的绝对时空里有固定不变的点的情况下才行得通，因为这样一来，我们就可以不依赖于在那些时空点上找到的事件或实在物体而认识到这些点。然而，实际上，我们总必须相对于某个现存物体（地球、太阳等等）来确定物理的空间坐标；同样地，我们也总必须相对于某个实际事件来确定时间坐标；而且，既然是“实际”事件，则它就总是过去曾经存在，或是现在这样存在，或是将来要存在。这样看来，一种完全由名词和形容词组成的语言，就总是从一种有真正动词的语言借来它的时间意义的，不管它依然保留着什么样的时间意义都是如此。但是，一个真正的动词总是带有时态的，因而总是带有一种对时间的实质性参照；而且同时间一起，还有一种驱除不了的对存在的参照。

### 三

综上所述，这个关于存在是不是一个谓词的问题，这个为康德以来的现

代哲学家争论不休的问题，掩盖着另外一个问题，而且历史地看是一个对哲学更为重要的问题，这就是关于存在与本质及其关系的问题。否认存在是真正的谓词，就大多数哲学家而言，属于哲学心灵的那样一种冲动，它酷爱静止不动的无时间性的本质的自我同一性，并且将会把存在解释为本质的某种阴影般的派生物。超越存在这一原初事实的努力，如我们所见，采取了三种形式：否认存在，这种形式或许是其中最不彻底的；第二种形式是从一种严格逻辑的语言里逐出存在的算符——“有”（there is）；第三种形式是把动词“是”（to be）的意义还原为一个纯粹的连系动词，一个表示谓词和主词以某种方式联系在一起的辅助符号。正是这最后一种形式把我们带到这整个问题的隐蔽的根子：“是”的意义。具有时态的动词保有对存在者的实质性参照。就这一方面而言，“是”是动词的动词，因为它表达了使一个动词成为动词而不是某个别的词类这样一个第一性的事实：即正是现在，或者已经是过去，或者就要是将来这样一个纯粹事实——它不蕴涵任何附随的、第二性的和可观察的行为。然而，悖论性的事实是：在有一种使用范围内，“是”恰恰是那能够失去其本质的时间性的动词。我们只说“7 是一个质数”，如果说“7 曾经是一个质数”或“7 将是一个质数”，则都是无意义的。现在时在这里成了一个时间性退化的实例。但是，正是这种退化的实例——在这里“是”失去其全部时间意义而用作纯粹的连系动词——逻辑学家偏把它作为首要的实例，“是”的所有其他意义都从此出发加以理解。

我们的论证已经最终达到了依据动词时态，依据时间和时间性作为存在的驱除不了的特征；其实，这一点也不新奇，而且事实上它又使我们回到了在历史上这个问题的最初源泉：使我们返回到柏拉图，对他来说，从本质派生出存在是人逃避时间性达到无时间性的筹划。诚然，现在分析哲学家，因为他们是反形而上学派——没有任何柏拉图式的本质王国。但是，柏拉图主义——作为这样的基本思维模式，总是不得不认为本质高于存在——可能大肆张扬地从前门被赶走，然后又被蹑手蹑脚地悄悄从后门溜了回来。只要逻辑学在哲学中享有绝对至高无上的地位，只要逻辑心灵在人的功能等级序列中被置于首位，理性似乎就不可避免地要陷入对静态的和自我同一的本质的迷恋，而存在也就会因此而趋于成为一种难以捉摸的影影绰绰的东西，一部



哲学史充分证实了这一点。人只要搞逻辑，他就倾向于忘掉存在。然而，恰巧他要搞逻辑，就首先必须存在。

（原载《哲学译丛》1993年第1期）

# 西方哲学中的“Being”与中国哲学 中的“是/非”“有/无”之比较

[英] A. C. 葛瑞汉著 宋继杰译

## 引 言<sup>①</sup>

汉语和印欧诸语言间的文法差异在多大程度上影响了中西方思想间的差异？任何一个西方汉学家都知道，在他自己的语言中，没有与诸如“仁”或“德”严格对等的词，而假如他把“benevolence”或“virtue”视为其同义词，他就会把西方人的先入之见加于他所研究的思想之上。此外，他还应该预先考虑到，结构上的更深刻的差异会以同样的方式误导他，并且更难以鉴别。这个对于研究中国哲学来说极其重要却鲜被触及的问题，引起了包括汉学家在内的众多学者的兴趣。现在，越来越多的人认识到，一个社会的思想与其语言间的关系提出了一个重要的问题。对这个问题的最广为人知的论述莫过于 B·L·Whorf 在其去世后被收在以《语言、思想与实在》(1956)<sup>②</sup> 为标题

---

① 缩写：SPTK，《四部丛刊》；SPPY，《四部备要》；BSS，《汉学基本丛书》Basic Sinological Series.

② 与其他许多革命性的著作一样，其重要性不在于结论而在于它所提出的问题。参见《文化中的语言》(American Anthropological Association, Memoir No. 79, 1954)，Harry Hoijer 编辑，这是一部讨论 Whorf 假设的文集，包括 Charles F. Hockett 的论文《汉语与英语之比较》。

的论文集集中的论文，这些论文就是以美洲印第安语言 Hopi 为其根据。不过，最先从这个角度被研究的语言恐怕还得数汉语，这是 I·A·Richard 在《孟子论心》（1932）中所做的；而且，有很多理由表明汉语尤其适合于这种目的。它是唯一在印欧语系之外具有丰富的完全独立于欧洲哲学传统的语言；并且，它是一种语法变化不大的语言，具有与英语极其相似的词序规则，这就减少了那些对汉语不甚了了者解释汉语句子结构的困难。

动词“to be”是印欧语系最显著的特征之一，它发挥着与绝大多数语言截然不同的多种功能。它所引发的形而上学问题在西方哲学史上，自巴门尼德至存在主义者，历来举足轻重。古代汉语借助于至少六组不同的词汇和结构来处理“to be”的诸多功能，其中有几个还具有别的在“to be”范围之外的功能，在汉语词汇中间，“是/非”和“有/无”产生了与我们西方人所探讨的存有问题部分一致的哲学问题。除非我们能够确定这些词在哪些方面与“to be”同异分殊，否则我们很难避免将我们自己关于存有（Being）的预设投射到中国哲学上<sup>①</sup>。

## 第一部分 古代汉语对“to be”的 六种功能的处理

### A. 存在（Existence）。“有一个人（There is a man）”

古代汉语用“有”表示“have”和“There is”，其否定为“无”：

我有大树。

宋有富人。

厩有肥马。

天下无马。

有人于此。

---

<sup>①</sup> 有关“to be”与具有相似功能的汉语语词的关系的讨论参见 Waley 的《道及其力量》；中村元的《东洋人思维方法》（Tokyo 1948-9），1/303-9，320-30；张东荪的《从语言结构的角度看中西方哲学的差异》（东方杂志，1938，3/1，未见）。

当存在得到肯定时，“有”一般没有主语，譬如上面的最后一个例子。但是汉语句子并不一定都有主语，而且毫无疑问即使在这种情况下“有”也是一个跟有其宾语的及物动词。有两个词在古代汉语中始终起着宾语的作用，即“之”和“所”。我们发现这两个词常和“有”在一起，如“有之”，“所有”。

因此在汉语中，人们总是从某种外在的东西来研究存在，而这种东西通常是不确定的，正是它有或正是在它那里有所讨论的事物。这对于日常英语和法语来说也一样，英国人说“there is X”而不说“X is”，法国人说“il y a X”而不说“X est”。然而以希腊语和拉丁语而非现代日常会话为基础的西方哲学一般却从相反的方向，即从事物“是(is)”或“在(exists)”的角度探讨这个问题。“有”的宾语与“是(is)”的主语相对应。

#### B. 连接名词的普通系词。“他是一个人(He is a man)”

现代汉语有一个直陈的系动词“是”，由先行于动词的常用否定词“不”来否定。但在古代汉语中，这个位置却较为复杂。有一个否定性的系动词“非”连接名词和名词性短语：

白马非马。

不过在其肯定形式中却没有一个相应的动词。有时两个名词仅仅并置在一起而无系词；更多的时候（哲学文献中几乎总是）其后跟尾词“也”。

白马马也，乘白马乘马也。

尽管这是结尾的“也”最常见的用法，但它尚有其他许多用法；例如它经常用于名词从句和跟“可”的被动态动词之后。在长句子中，主语与补语的划分往往用“是”来表示，意为“this”（指前已提及的这个东西……而非“this here”，那是“此”）。这个代名词逐渐变成现代汉语中的动词“是”，这一发展容易理解，因为“是”介于主语和补语之间，与“非”所处的位置相同。

知之为知之，不知为不知，是知也。

当要在两选项间作一判断时，“也”和“非”能涵盖整个句子：“（正确的选项）是……”或“非……”；

‘尔曷为哭吾师’？对曰，‘臣非敢哭君师，哭臣之子也。’<sup>①</sup>

A 是不是 B 以及一种论断或行动是对还是错，都由“是”和“非”从相反的方向来作判断，“它是这（是 B，是正确的选项）”和“它不是”：

轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰，‘中者是也，不中者非也。’<sup>②</sup>

前日之不受是，则今日之受非也<sup>③</sup>。

在这种用法中，“是”全然与“非”平行，并且很早就已经不再是代名词了；早在公元前 3 世纪，有时它就已由“不”来否定了<sup>④</sup>。

汉语用前接动词（和形容词，如果我们想要对它们作出区分的话）的虚词指示时间；既然在“AB 也”句式中没有一个主要的动词，那么试问，你如何表明 A 在过去、现在、抑或将来是 B。然而这一类型的句子均无任何时间指示。在本文所区分的六类句子中有四类可能具有时间指示。一个人的存在（A 类）有时间上的起始和终结；他作为士兵或艺术家（D 类），他年轻、高个或幸福（E 类），他在英国或法国（F 类），亦复如是。但是，如果问，自何时起他是人、哺乳动物和固体对象；或过多长时间他还是我昨天碰到的那个人，或我为什么在去年 12 月份访问布里斯托尔，显然就毫无意义了。尽管苏格拉底是（is）死的，但我们都看得出把时态引入三段论将是一种无谓的复杂。日本 Kambun 翻译中文典籍用动词 nari 取代“也”，但在没有动词变化的 plain form 中却保留了它。这篇文章中有许多含“也”的例句；有没有一个句子，其译文中“to be”的时态给出了汉语原文所没有提供的信息？

C. 同一性（Identity）。“他是查尔斯（He is Charles）”

“也”既可用于类属关系<sup>⑤</sup>也可表示同一性（A 是 B 且 B 是 A）；不过尚有一个特殊的系词表示同一性，“即”。汉代以前的哲学家很少用它，但后来的佛学家以及新儒家学者就频频用它了：

① 《左传·秦晋崤之战》。

② 《墨子》，SPTK，7/5 B/6-8。

③ 《孟子》2B/3。

④ 参见《墨子》10/22 A/4，11/8 B/7；《庄子》，SPTK，1/45 B/8；《吕氏春秋》，SPTK，16/18 B/8。

⑤ 在本文中我将提及类属关系而忽略类包含关系，因为这二者间的逻辑差异在汉语或英语的日常形式中都没有被反映出来。

道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是<sup>①</sup>。

D. 角色 (Roles)。“他是一名士兵 (He is a soldier)”

我们已经看到，系词“也”并不提供时间指示。为了处理暂时的角色，古代汉语使用了动词“为”。“为”很难说是一个系词：它有主动动词的味道，“to act as”……“为君”、“为臣”。

七日化为虎……方其为虎也，不知其尝为人也，方其为人，不知其且为虎也<sup>②</sup>。

在辩论中，“为”往往与对象的命名相联系，称某物是 X，就可以说“以为 X”，也可以说“为 X”，譬如公孙龙《白马篇》中的这些句子：

有白马不可谓无马也……以有白马为有马……有白马为有马……以马之有色为非马……马未与白为马。

E. 接形容词的系词。“他个儿高 (He is tall)”

在印欧语系中，形容词与名词的相似之处甚多（尤以诸如拉丁语那样几近衰微的语言为甚）；相反，在汉语中，形容词与动词间是否有任何形式上的区分则大可怀疑。所以，在英语中，形容词和名词一样是作为主语的表语由系词联系上去的（“He is tall”）；而在汉语中，它却处于没有尾词“也”的主动词的位置上（人性善）。与动词相似，它是由“不”而不是“非”来否定的，既能前接“将”、“既”那样的时间副词，也可以后跟完成式虚词“矣”。

由于动词或形容词名词化（“是亦走也”），或者因为整个句子与前接部分相联结（“见牛未见羊也”），“也”经常在动词或形容词后出现，当然也是事实。就形容词而言，人们有时贸然推测“也”把形容词与主语相联；但严格的考察表明并无这种情况。下列出自《孟子》<sup>③</sup>的有关“仁”的例句就没有“也”：

君仁莫不仁。为富不仁矣，为仁不富矣。

以下有“也”：

恻隐之心仁也。

① 程颢 (1032—1085)，见《河南程氏遗书》，BSS, 1/1。

② 《淮南子》，SPTK, 2/2 B/1, 5f。

③ 《孟子》，4A/21, 3A/3, 6A/6, 7A/33, 4B/28。

杀一无罪非仁也。

下一例句，前一个“仁”（有“也”）与后一个“仁”（无“也”）恰成对比：

有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也，‘我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。’其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也……君子曰，‘此亦妄人也已矣’。

如我们所见，人们用“是”（“this”）反指名词；与此相似，用“然”（“thus”）反指动词：

皆有怵惕惻隐之心……非悉其声而然也<sup>①</sup>。人情甚不美……唯贤者为不然<sup>②</sup>。

和“是”一样，“然”可以用来证实一段论述、一种活动或一事物；并且在这种用法中，两者间的差异就减少了：

因其所然而然之，则万物莫不然，因其所非而非之，则万物莫不非。<sup>③</sup>

“然”通常由“不”来否定，但在特定的语境中还有一个特别的否定词“否”……“然否？”“然”……“否”“然则”“否则”……

我们经常发现“为”在表语形容词前：

民为贵，社稷次之，君为轻<sup>④</sup>。

但“为”不是系词。此句的含义是“在万事万物中人民被认为是最尊贵的”；这在英语中通常可用形容词最高级来表达。

F. 接处所的系词。“他在巴黎（He is in Paris）”

有一个特殊的表示处所的动词“在”：

“所谓道，恶乎在？”庄子曰，“无所不在”。

‘在’有时并不指示方位，意思是“现在在场，现在还活着”。

父在观其志，父没观其行。

① 《孟子》，2A/6。

② 《荀子》，SPTK，17/12 B/3f，6f。

③ 《庄子》，7/49 A/6。

④ 《孟子》7B/14。

## 小 结

动词“to be”是印欧语言的一个非同寻常的特征；根据 Ernst Locker<sup>①</sup> 的观点，印欧语系之外的语言一般都在表示存在的“being”与系词“being”之间作出区分，并且其中大多数都还有一个单独的词来表示拥有和实存的存在。我们是否可以下结论，只有印欧语系有表示存有（Being）概念的词，而其他语言却不得不用一些其实际含义是“有（have）”、“是（this）”和“为（make）”的词汇来填补这一缝隙？这种结论一经形诸文字提出来，其荒谬性是显而易见的；不过作为一个隐含的假设，它对于理解汉语中“是/非”和“有/无”的讨论可能是决定性的，所以我们尚须更严格地考虑一下它究竟何错之有。

一个以英语为母语的人学习汉语颇费一番工夫才使自己去除这样一种印象，似乎有什么东西从诸如“人性善”这样的句子中漏掉了。如果我说“The rose red”或“He in Paris”，我是否已把玫瑰与其颜色、人与其处所之间的关系——一种由一个绝对清晰明了的词“is”严格界定的关系——忽略了？不，因为“the rose red”和“He in Paris”与“the rose which is red”和“the man which is in Paris”同样清楚明白。然而这些短语不能冒称是句子。“The rose red”需要一个动词，不是为了表明红色如何与玫瑰相关，而是要断定此红色；因为没有动词就不成句子乃是英语的一条规则。

句子需要动词这一信念在我们这里如此根深蒂固以至于当我们试图界定一命题时，我们发现难以摆脱这样的感觉，即，命题的性质总以某种方式与动词的性质密切相关。不过，这条规则当然只是一种语法上的惯例，即使在印欧语言中也不具有普遍性。对此，有人会针锋相对地说，我们所断言的东西必须在时间中被定位，而将它定位于时间中的动词即使并不出现也必须被领会到。但是，在汉语中，时间副词前既可以接动词也可以接形容词，而在

① Etre et avoir. Leurs expressions dans les langues. *Anthropos* 49 (1954), 481—510.



日语中，形容词甚至也有时态变化（takai, “is-high”, takakatta, “was-high”, 类似于 yuku, “go”, itta, “went”）。而且，如我们在上述 B 部分中已经注意到的，很多种类的命题没有任何时间指示。在这类情形中，英语一般给动词冠以现在时态（“Two and Two make four”, “The lion is a mammal”），不过有时也用别的时态：

“Augustus was the greatest of the Roman Emperors”（奥古斯都是最伟大的罗马皇帝）（他已经不再是伟大的了吗？他是在最后一位罗马皇帝被证明为卑劣之前成为最伟大的吗？）

句子除了将主语与动词相联结之外，还可以将它与另一个名词或形容词连在一起，并且这种可能性是最明显的：

X comes     X 来

X is a man     X 人也

X is good     X 善

在汉语中唯独第一个句子有动词。英语中一个句子必须有一个动词的规则仅仅是实用的而已，因为还有一个填塞缝隙的动词“to be”在后两种情形中也可供使用。语言所适合或不适合表达的存有概念（concept of Being）是不存在的。“to be”的作用取决于构成句子的语法规则；假如在一种并无此种规则的语言中发现了任何类似于“to be”的东西，那也只会是一种巧合。

## 第二部分 中国哲学中的“是/非”与“有/无”

### 引言

1934年，Waley博士在《道及其力量》（*The Way and Its Power*）中写道：

“欧洲思想家身陷其中的大量论争实归因于动词‘to be’意味着很多不同的东西。汉语缺乏任何与动词‘to be’严格对应的东西，乍看之下似乎中国逻辑学家可以有原初的便利。然而事实远非如此。汉语判断句采用‘commence being indeed’的形式，即，‘To commence is to begin’。而这种由貌似无害的虚词‘也’辅助的语词模式，其沉默所造成的麻烦比任何西方系词由

其判断所带来的麻烦要多得多。某些可由这一简单模式予以表达者有如下几种：(1) 同一性。如上例。(2) A 是一更大类 B 的成员。例如，‘舟木制之物也’。(3) A 有 B 性质。例如，‘其尾长也’。如果语词与实在有一种固定的联系，那么中国人会争辩说，‘也’ (indeed) 应该始终指谓同一个东西。如果以 (1) 为例它具有同一性，那么一个人可以搭载成百的盟友于任何‘木制之物’上；但事实是，一个人只能搭乘一条船。”<sup>①</sup>

这是企图确立一个在很长一段时期内都将令人费解的问题之最先的尝试之一；这种尝试（本文只是另一个）的价值在于，为批评提供一个清晰的概念于始终含糊隐晦的主题之上。它将有助于澄清其批评者们的观念。首先，根据上述第一部分 E 所给定的理由，除了所归于它的最主要的两种功能之外，“也”是否还有其他功能是可疑的。“尾长也”可能意谓某种类类似于“*It's that the tail (is) long*”的东西。但即使接受 Waley 提出的三种功能，也难以理解何以“也”导致比“to be”“多得多的麻烦”，而“to be”具有全部这些功能并另有存在的功能。

又，以何种方式“也”比“to be”更多的“沉默”、更少的“独断”？这两个词都具有把两个单位联系起来的功能，不过一脱离开上下文，那么关于两个单位是如何被连结的，两者就不会或者沉默或者独断了。“to be”能使主语连结过去分词构成被动语态（“*is eaten*”），连结现在分词以指谓持存（“*is raining*”）或将来时态（“*is coming tomorrow*”），连结形容词（“*is red*”），连结介词（“*is in*”）：当它将主语与名词相连结，它能指谓同一性、类属关系以及许多别的特殊形式的关系（“*Time is money*”，“*His speech is a sensation*”，“*It must be the lobster I ate*”）。“也”也恰恰在同样繁多的语境中出现。关键不在于“being”与“也”孤立时的含义，而在于句型“X is Y”与“X, Y 也”的结构。

这里，古代汉语主要有两种类型的句子，名词性的与动词性的：

(A) 名词性的，带有一个名词补足语：白马马也。

(B) 动词性的，带有一个主动词（在主动词的位置上也可以是一个形容

<sup>①</sup> Waley: 《道及其力量》，第 63 页。

词): 孔子闻之。

A 由“非”、B 由“不”来否定; A 一般(但不总是)有尾词“也”, B 则可能带完成式的尾词“矣”; 在 A 中疑问虚词为“与”和“邪”<sup>①</sup>。B 中为“乎”; 为了形成比较形式, A 用“犹”, B 用“如”和“若”。可见这种结构上的差异比英语的“A white horse is a horse”和“Confucius heard of it”之间的差异远为明显。后两个句子都有一个主动词; 并且, 尽管传统的语法在补足语和宾语之间作了区分, 但名词尾格(case endings)的丧失几乎已将这种差别全然抹掉了。(英语代词还有格, 不过“It is me”比“It is I”更为当代英语所偏爱。“to be”与及物动词仅存的差异在于它没有被动语态。)

A 类句子的特征, 不仅在于“也”, 还在于名词补足语的存在和主动词的阙如, 以及它被否定和变成疑问句的方式。“也”本身不是一个决定性的标尺; 它有时并不在 A 类中出现, 而且我们在至少一类句子中找到了它, 这类句子不能轻易归于这两种类型中的任何一种, 其中的“可”(由“不”来否定)后跟一个被动语态的动词。<sup>②</sup>所以对 Waley 所谓的中国人会争辩说“‘也’应该总指谓同一个东西”难以苟同。无论如何, 中国思想家们不谈论“也”, 它作为尾词不能处于主语或宾语的位置, 从而也不能像指示一个被讨论的事物那样去处理(当然, 尽管人们可以讨论也字)。相反, 他们谈论“是”和“非”(这两者可取代 A 类句子中的补足语)以及“然”(它可取代 B 类句子中的主动词)。

当 Waley 说“也”造成了“比任何西方系词多得多的麻烦”、并且“也”无疑地“应该总是指谓同一个东西”时, 实在搞不清他想到了些什么例子。他在这部分中的例证大多取自墨子的《小取》, 他认为其中包含了某些混淆的例子, 而由于数字和不定冠词的存在, 这在英语中是不可能的<sup>③</sup>, 不过这一切绝对与“to be”无关。以“也”结尾的命题超过了五十个, 都仅限于类属关

---

① 我已在“尾词‘与’和‘也’之间的关系”(Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1957, 19/1/105-23)中提出了这一主张的依据。

② 我已在“尾词‘与’和‘也’之间的关系”(Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1957, 19/1/113-17)中提出了这一主张的依据。

③ 参见 D. C. Lau, 《古代中国的某些逻辑学问题》, Proceedings of the Aristotelian Society (1952), 189。

系和同一性，而将两者相混淆的绝无—例。Waley 所提到了一例混淆来自墨家的一个命题，他是以批评的方式解释这个例子的<sup>①</sup>。尽管这个例子非常可疑，但在早期汉语文献中还真有一个明显混淆同一性与类属关系的极其怪异的例子，那就是近来方被广泛讨论的公孙龙的《白马论》。其中，似乎只要证明白马并不必然是白马就可以为“白马非马”论辩解，例如：

马者无去取于色，故黄黑皆所以应，白者有去取于色，黄黑马皆所以色去，故唯白马独可以应耳，无去者非有去也，故曰，白马非马<sup>②</sup>。

如果公孙龙真的有错，那么关于此混淆有两点可以指出。首先，它显然并不意味着“XY也”较之“X is Y”更不确定。如果“也”带来的麻烦乃是其沉默，那么就可以期望中国思想家被这样一种可能性所迷惑，即“白马马也”无非意指“白马总以某种方式依赖于马”；人们也就不会期望他们去坚持其最狭窄的可能意义，“白马同于马”。

其次，汉语句子并不比英语“A white horse is a horse”或“White horses are horses”更暧昧，任何人都能够怀着公孙龙所曾滥用的开发暧昧性的天才用这两个句子去断定同一性。诚然，英语缺乏任何与汉语“即”一样方便的指示同一性的工具。在“I am a man, “Socrates is a man”; “The king of Sweden is a man”中，是不定冠词表明了类属关系。但此类句子有一个特殊的主语，即使在汉语里也足以暗示类属关系。“予人也”只能意指“I am a man”，“I am the man”或“I am Man”则需另外的词来修饰“人”。

这样，我们就得到了与 Waley 极为不同的结论<sup>③</sup>。汉语明确区分三种问

① 《墨子》11/9A/5。船木也，人船非入木也。“船是木制的，但人船不是入木。”这句话无论如何理解，都不意味着有人主张人们如何对待船也就应该能如何对待木制的事物。作为精挑细选，无可置疑的一系列命题中的一个，这个命题被引以支持墨子那极其可疑的主张“盗人人也，杀盗人非杀人也”，我们被明确告知“世相与共是之”（9A7f），“此与彼同类，世有彼而不自非也，愚者有此而非之”。（9B/2f）

② 陈柱编：《公孙龙子集解》，商务印书馆1937年版，第75页。

③ 对于 Waley 所提出的，混淆起因于汉语的暧昧性的另两个例子，我曾经接受其与数字相关的一个（《墨子》11/10B-11A/2），但已不再苟同。（参见《晚期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，伦敦和香港，1978，493）。他提出的暧昧性归因于时态的阙如的例子“孤胸未尝有母”（《庄子》10/42A/7）有时间虚词“未尝”（has never）。在我看来，用英语可做成一个绝对典型的吊诡“No Pope has ever been a young man”。Waley 似乎是用某个与其关系并不紧密的《墨子》中的话来解释它（《墨子》4A/2-4，4B/1f，5f“经”；18A/4-7，13A/4-6，18B/8-49A/1，“说”）。

句，而在英语里却被动词“to be”同化为一；不过它把这些问句中的每一个都与“to be”范围之外的其他问句相联结：

(A) 是/非 “Is X (a horse) or is it not?” 又：“Is the (statement, person or action) X right or wrong?”

(B) 有/无 “Is there X or is there not?” 又：“Has X (former colour) or has it not?”

(C) 然/否 “Is it so or not (that X is white)?” 又：“Is it so or not (that X did this)?”

最后者比前二者与 Being 较少直接的联系，我们就不再详细地讨论它了。

#### A. 《庄子》和《墨经》中的“是”与“非”

公元前3世纪关于“是”和“非”的争论肇始于儒墨两家对诸如兼爱、命、乐等问题的激辩。这些辩论导致了对证明方法的日益关注，并于公元前四世纪在惠施和公孙龙的学派中达到顶峰，他们专门研究用以“辩”对错的论辩方式。儒墨两家没能相互说服对方导致公元前四世纪末的其他一些思想家，诸如慎到，否认对与错的判断是绝对的<sup>①</sup>。这种相对主义的经典陈述见于公元前三世纪编辑的《庄子》一书中的《齐物论》篇<sup>②</sup>。对错的绝对性在《墨经》中得到了捍卫，可能也在公元前三世纪间。

这一争论包括“是”和“非”的判断，在较低程度上也涉及“然”与“不然”；既然相同的论辩对两者都适用，就无必要给予后者以格外的关注。我们已经看到，“是”和“非”既可用于(A)，即，一事物“is-this (一头牛，一匹马)”或“is-not”，也可用于(B)中，即，一判断(如，人的努力不能改变命运)或一行为或行为的原则(侵略性战争，兼爱，为父母节哀三年)“is-this”(是正确的选择)或“is-not”。实际上，令哲学家们关心的是“是”和“非”的后一种用法(其中将它们译成“对”和“错”也是方便的)；但这仅仅是前一种用法的延伸，并且当他们从理论上探讨“是”与

<sup>①</sup> 《庄子》10/32A-34B。

<sup>②</sup> 冯友兰不怀疑这章出自庄子之手，并且主张其观点与慎到学派的思想不尽一致，尽管深受其影响。(《中国哲学史》，Derk Bodde 译，普林斯顿，1952，1/155-8。)而傅斯年认为此章实为慎到所作。[“《庄子·齐物论》的作者”。Academia Sinica, 6/4 (1936), 557-67。]

“非”时，他们的例子仍属前一类型——“Is or is not X an ox, a horse, a dog?”（X 是或不是牛、马、狗?）

《墨经》将“辩”仅局限于讨论“X is or is not Y”形式，两者之中其一必对另一必错；他们不允许讨论像“Whether X is Y or Z”那样两选项都可能错误的形式。即使不在理论上，那么在实践上他们也承认排中率：

（经）（攸）佻，不可两不可也。

（说）几个枢（=区）非牛，‘两’也，无以，非也。（经）辩，争佻也。辩胜，当也。（说）或谓之牛，或谓之非牛，是‘争佻’也。是不俱当，不俱当必或不当。不若当犬<sup>①</sup>。

（经）谓辩无胜必有当。说在辩。（说）所谓非同也，则异也，同则或谓之狗，其或谓之犬也。异则或谓之牛，其或谓之马也。俱无胜，是不辩也。辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也<sup>②</sup>。

我们有三段完整的先汉逻辑案例，分别引自《公孙龙子》<sup>③</sup>和《墨子·小取》。它们都使用“X is or is not Y（X 是或不是 Y）”的形式，如亚里士多德一般习以为常。公孙龙提出白马非马，而在另一次要的段落中则主张“物莫非指而指非指”，其重要性更值得探讨。《小取》的论辩以“白马马也，乘白马乘马也”为开端，并且自始至终与这一论式相去不远。

根据《齐物论》的相对主义主张，“是”与“非”的判断依赖于通过赋予事物以不同的名称而在其间所做的区分；然而圣人弃绝这些区分并重新体验一个前语言的无分别的世界：

古之人，其知有所至矣。悉乎至？有以为未始有物者。至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有对也。其次以为有对焉，而未始有是非也<sup>④</sup>。

一旦人们开始将自身与外在世界相区别，将物与物相区别，则好恶就产

① 《墨子》SPTK, 10/2A/1f, 9A/6-8。

② 《墨子》SPTK, 5B/4, 15B/6-16A/2。

③ 我认为最后三篇论文属于六朝时代，A. C. Graham 著：参见《中国哲学与哲学文献研究》，国立新加坡大学东亚哲学研究所，1986年，第126-166页。

④ 《庄子》，1/31A, 4-8。

生了；而人人都好其所好，恶其所恶，近于他的称“是”，远于他的称“彼”。事物是“此”还是“彼”取决于人们的观点；因此，“乐”、“节哀”、“信命”对儒者言是“是”，对墨者言则“非”。但是，两者间并无真正的对立，因为对其自身言是“是”的对另一方言则是“彼”。

物无非彼，物无非是……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢，枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也<sup>①</sup>。

这段辩论依靠这样一个事实，在英语中我们说“真”或“对”的地方，汉语却用“是（this）”和“然”等最初是指示性的词。为了陈述其观点，作者惯于用“是”作为“非”以及“彼”的反面<sup>②</sup>。他是否混淆了在英语中作了区分的“是”的两种含义，或者，用“是”来证实的表达式是否恰好指明了判断中的主语要素，这都不在本文的讨论范围之内；无论如何，这不是个可以简单回答的问题。

甚至当我问某物是抑或不是一匹马时，我所问的是，它是抑或不是此（This）——我已将它从他物中挑拣出来称之为“马”。名称仅由习俗来给定（言者有言，其所言者特未定也）<sup>③</sup>。如果我把“马”这个名称给予另一个事物，则这马将不是“马”之所指，就不是一匹马了。公孙龙关于“指”和马的精美论辩极无必要：

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。<sup>④</sup>

儒者与墨者将其自身有限的观点与之相混淆的那个绝对的“是（This）”只能通过弃绝一切分别、承认行为的任一变化为同等正确并包容整个宇宙为

① 《庄子》，1/27A/5f, 28A/1 - 28B/3。

② 章太炎认为“彼”与“非”之间有讹误，但他的校正在我看来并没有必然性。（《庄子解诂》，3A/2 - 4，收于《章氏丛书》）

③ 《庄子》1/26A/4f 智者的诡辩之一乃是“犬可以为羊”。司马彪（卒于公元306年），注曰：“形在于物，名在于人”，并指出“璞”在两种方言中分别是指“未雕琢的玉”和“干鼠肉”。（这是对语言之陷阱的最好的说明。参见《战国策》，SPTK, 3/53A/11 - 53B/2, 《尹文子》，SPTK, 13B/4 - 7; 《尸子》，SPPY, B/7B/6; 《后汉书》，百衲本，38/19B/1f。

④ 《庄子》，1/28B/5 - 7。

“是 (This)” 来达到；因为唯有宇宙，从任何一个观点来看都是“是 (This)”。

是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也，亦无辩；然若果然也，则然之异乎无然也，亦无辩。<sup>①</sup>

诚然，用注释家郭象（卒于公元312年）的话说，“是若果是，则天下不得复有非之者也。”<sup>②</sup>。判断（不仅价值判断，也包括“X is a horse”）只有得到普遍的认同时才可能是绝对的。假如我们忘了“是”最初是指示性的并将它等同于英语的“right”，那么这个前提就显得有点怪异了；但是X绝对是“是 (This)”，这一说法当然不会因为另一个对他来说X是“彼 (That)”的人的出现而动摇。结果，“辩”不能调和不同的观点：

既使我与若辩矣。若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？……使用乎若者正之，既与若同类，恶能正之？

辩论家惠施曾试图表明“天地一体也”<sup>③</sup>。但即使为此目的，“辩”也是无益的，由于一种内在的无言的启迪，我不再在事物间作区分；一旦我用语词在说万物是一，我就已坠回由语词所区分的事物的世界中了。“道行之而成，物谓之而然。”<sup>④</sup> 语言就其本性来说就要选择与排除。一个运用语词进行描述的人就好比一个乐师，只要他弹奏乐曲，他就必须选取某些音符而忽略另一些；只有当他停止弹奏而归于平静时，他才不再遗漏什么。庄子把惠施与两位著名的乐师相比较：

皆其盛者也，故载之末年。唯其好之，以异于彼，其好之也，欲以明之。彼非所明而明之，故以坚白之昧终<sup>⑤</sup>。

假如我想要作一陈述，其中无物被遗漏。乍看之下，言说某物，然后继续扩展其范围直至所有事物都无一例外地被包容进来，似乎是可能的：

今且有言于此，不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类，相与为类，

---

① 《庄子》，1/45B/8-46A/2。

② 同上，1/45B/2，注。

③ 同上，1/44B/6f, 45A/5f, 1/39B/7f。

④ 同上，1/29A/8。

⑤ 同上，1/32/A/4-8。



则与彼无以异矣<sup>①</sup>。

然而无论我在原有的陈述上增加多少东西，总有一个不可捉摸的“彼(That)”仍需要被包容进来：

虽然，请尝言之……有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始夫未始有无也者。

而且，我所设想的对所有事物的描述甚至在第一步就是失败的，因为：

俄而无矣，而未知有无之果孰有无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎，其果无谓乎？

又，假如我说“万物与我为一”<sup>②</sup>。那就已经有了二——宇宙以及我本人对它的陈述。我不能确证我自身与事物的同一性，因为正是由于不再去确证和否认，分别才对我消失了。

《墨经》至少有六处攻击《齐物论》中的这些发现。捍卫“辩”的一条已如上引。另一处指出，“是”和“非”并不屈从于程度上的差异，从而也不以类似于“长”和“短”的方式相互关联：

(经) 物甚不甚。说在若是。(说) 甚长甚短，莫长于是，莫短于是。是之是也非是也者，莫基于是<sup>③</sup>。

按照《齐物论》，我们可以认任一陈述为“是”或为“非”。《墨经》驳斥这些主张为自相矛盾：<sup>④</sup>

(经) 以言为尽诗，诗说在其言。(说) 诗不可也，之人之言可，是不诗，则是有可也。之人之言不可，以当必不审<sup>⑤</sup>。

相反的主张，即，一切陈述皆可作为正确的加以接受，通过一双重否定而被揭露为是自相矛盾的——“诽可非”：

(经) 非诽者诗。说在弗非。(说) 不非己之诽也，不非诽。非可非也，

① 《庄子》，1/33A/5-7, 33B/2, 33B/5-34A/4。

② 同上，1/34A/7。

③ 《墨子》10/6A/3f, 22A/1f, “经” B80; 高亨读作“久”(《墨经校诂》，北京，1958, 202)。

④ 这一类型的论辩亦见于其他“经”中；因此有人指出教师教导学生学无用处是自相矛盾的，因为“教”产生了“学”(《墨子》，5B/7f, 21B/3-5, “经” B77)。

⑤ 《墨子》10/5A/8, 20B/3-5。“经” B71。

不可非也，是不非诽也<sup>①</sup>。

另有一条经文驳斥了人们可以放弃此与彼间的分别而万事万物既可以是这一个也可以是其他的主张。

它指出，尽管我的“此”可被作为“彼”来对待，但任何这样做的人必也将我的“彼”作为“此”来对待：

(经) 彼此彼此与彼此同。说在异。(说) 正名者彼此彼此可。彼彼止于彼，此此止于此，彼此不可。彼且此也，彼此亦可。彼此止于彼此，若是而彼此也，则彼亦且 [此]<sup>②</sup>。此也。“[Canon] You cannot treat this (tzu ‘the one here’) as ‘that’ without exchanging ‘this’ and ‘that’.”<sup>③</sup> Explained by: their being different. [Explanation] It is admissible for one who uses names rightly to exchange ‘this’ and ‘that’. As long as treating that as ‘that’ stays in that, and treating this as ‘this’ stays in this, it is inadmissible to treat this as ‘that’. When that is about to be treated as ‘this’, it is likewise admissible to treat this as ‘that’. If on the condition that ‘that’ and ‘this’ stay in that and this you treat this as ‘that’, that is likewise about to be treated as ‘this’ ...”<sup>④</sup>。

最后，经文还攻击了《齐物论》中人们应该“是不是”<sup>⑤</sup>的主张。原文有一关键词在整个解释中被讹误为“文”字；尽管别的意见也已提出过<sup>⑥</sup>，但似乎这个字是刚才引过的那一段的“止”字<sup>⑦</sup>。“止”是晚期墨家的一个技

① 《墨子》6A/2, 21B/7-22A1。

② 有一文本省略了这个字（《墨子解诂》，BSS, 240/6, 注）。

③ “做 X 等同于做 Y”的公式在“经”中被用于否认在逻辑上不保证做 X 就不能做 Y。参见“经” B62 以下和 B67。

④ “做 X 等同于做 Y”的公式在“经”中被用于否认在逻辑上不保证做 X 就不能做 Y, 5A/4f, 19B/7-20A/2, “经” B68。

⑤ 对比《荀子》，1/18A/3f “是是非非谓之知，非是是非谓之愚”。

⑥ 谭戒甫读“文”为“是”（《墨辩发微》，北京，1958，208）。

⑦ 对《墨经》考证的最坚实的成果之一乃是发现“文”字只不过是“之”字的讹误。孙诒让（《墨子解诂》243/7），梁启超（《墨经校释》163）和吴毓江（《墨子校诂》，10B/25B）在校订时试图以各种方式解释这个字用作动词这一事实。但“之”字本同于“止”字，在周代青铜器上也还有“止”用作“之”的现象（Karlgren, *grammata. Serica*, Stockholm, 1940, Nos. 961a, 962a）。在许多相同的语境中，这个被讹误的字也用作刚才引证过的“经”中代表“this”和“that”的“止”字，其主题和语法都与此极为相近。

术性术语。用以表示名称对客体的暂时的符合。诸如“牛”或“马”的名称在其持续期间符合一客体；这种指示性名词只是暂时地符合，不过庄子所忽略的关键一点是，只要他们应用于一客体，它们就将它与别的东西相区别。

（经）是是与是同。说在不州（=周）。

（说）不是，则是且是焉。令是止于是，而不（止）于是，故是不止。是不止，则是而不止焉。今是不止于是，而止于是。故‘止’与‘是不止’同说也<sup>①</sup>。

### B. 道家与新儒家中的“有”与“无”

“有”和“无”所引发的形而上学问题在某些方面类似于那些与“to be”相关的形而上学问题，在某些方面又极不相像。在公元3世纪和继起的几个世纪的道家以及宋代（960—1279）的新儒家中，它们变得特别的重要。

如我们在前述第一部分A中所看到的，英语“is”的主语相应于汉语“有”的宾语。在印欧语系中，一事物仅仅是（is），不蕴涵任何外在于它的东西，而正是这最抽象的东西柏拉图主义传统最乐意相信其存在。相反，在汉语中，人们却从外部，从“拥有（has）”它、在其中“有（there is）”它的那个世界去研究这个事物。从这个角度看，一事物越具体，世界拥有它就越清楚，例如，人们可以“天下无X”来强调X的绝对的非（不）存在。关于这一点，恰如没有系词功能的“to be”，“有”相当于“exist（存在）”，而“exist”还意谓一个带有背景的具体事物，从那背景中它站出来（exsistit）。然而差异仍然存在着，“exist”像“is”一样附系于主语而非宾语上。

由此产生了中国有关“有”和“无”的思想与西方有关“Being”的思想间的最显著的差异之一。在英语中，一张桌子是一事物，“exists”，“is”；“美”不是一事物，不存在（does not exist），但我们仍可以说“it is”。有了动词“to be”（esse），我们就能由它形成一名词，并且说，“美”，尽管不是一事物（a thing），却是一实体“entity”（ens, entitas）。我们还可以由“thing（res）”形成一形容词，并且说，它是“实在的（real）”。要指示这类并不实存的存在（being），我们可以发明“subsistence（持存）”。“美”，这

<sup>①</sup> 《墨子》10/6A/5, 22A/4-6, “经” B82。

实在的、持存的实体 entity 被尽可能紧密地同化于桌子，那实在的、实存的 thing。作为最终的提纯物，我们有理由宣称这样一种非物质的实体 entity 比由感官知觉到的现象更真实地“是 (is)”更实在。

相反，在汉语中，“有”最初被用在具体的“物”上。“实”这个词也一样，其反面则为“虚”。那儿有马，它们是物，是实；但“道”或新儒家的“理”又如何呢？哲学家们偶尔扩展“有”的范围以涵盖这些抽象概念；不过更通常的是要决定它们是“无”、“空”，抑或“有”与“无”间的分别并不适用于它们。

“有”与“无”一旦名词化就变成“what has/that in which there is (colour, shape, sound)”和“what does not have/that in which there is no (colour, shape, sound)”。误解最少的英语对等词是“something”和“nothing”。有的东西 (what has) 是一个其本身为环绕它的世界所拥有的具体事物；所以它可以作为另一个“有”的宾语，例如在“有有”、“所有”中。相应地，没有的东西 (what does not have) 就不在这世界所拥有的事物之中。不过这种对称并不是绝对的；我们注意到《庄子》纠缠于能否言说“有无”的问题，并且道家称“道”为“无”而非“所无”。Nothing 作为英语对等词必须被严格地理解为“*No thing*”，事物从其中分化出来，而不是在虚空中进入实存状态。新儒家张载 (1020—1077) 竭力反对道家的“无无”<sup>①</sup>；其友人程颢 (1032—1085) 驳斥说：

言有无则多有字，言无无则多无字<sup>②</sup>。

按照这一看法，我们只能言说“无”之为不存在的事物，超越之即是词的误用。明确地将“道”与“无”相等同的是晚期道家而非早期道家的特点，例如以下王弼 (226—249) 与何晏 (卒于 249) 的界定：

道者，无之称也。无不通也，无不由也；况之曰道，寂然无体，不可为象<sup>③</sup>。

① 《张子全书》BSS 24/1。

② 《河南程氏遗书》，134/1。

③ 《论语注疏》，SPPY 7/1B/7。

夫道者，惟无所有者也<sup>①</sup>。

老子（公元前3世纪）的一句话“有生于无”在《淮南子》（公元前2世纪）的如下语境中再次出现了：

无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五色成焉。是故有生于无，实出于虚<sup>②</sup>。

英语的“Nothing”表示没有任何实体 entity 的意思，而汉语的“无”则只意味着没有具体的事物。道家与西方唯心论者的一致之处在于推崇非物质的东西，但却不能像他们那样将其等同于纯存在（pure being）；因为对于道家来说，所有缺乏物质形式的东西都被定义为“无”。但是，如果“道”是“无”，那么“无”是“有”的积极的补充，而不仅仅是其阙如。在西方（例如在黑格尔与存在主义的哲学中）我们发现了一个相似的“无”的概念，而汉语却给予它以特殊的支持。“有”和“实”与绝大多数动词和副词一样，不是由“不”来否定，而是与“无”和“虚”配对，近似于长与短、左和右、阴和阳。从而容易看到它们之间的相互依赖，如《老子》的几个段落：

有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。三十辐共一毂，当其无有车之用，埴埴以为器，当其无有器之用。凿户牖以为室，当其无有室之用，故有之以为利，无之以为用<sup>③</sup>。

后一段并不讨论一般的“无（Nothing）”，而是讨论车轮、酒器、房屋的某些并不存在（其无）的组成部分。它们都是有与无的结合；车轮中放置辐条的孔洞，酒器内部的空间，房屋中的门窗，都是空无，同时却又属于那些没有它们便毫无用处的事物。要在这个世界上存活，我们必须利用“道”，正如为了在器皿中放置东西我们必须利用其中的虚空。

由此道家就能够主张，纵使“道”的虚无性，世界也依赖于它。然而依赖必须是相互的，“有无相生”。动词“to be”允许我们去设想脱离物质的非物质的“entities”，例如“创世”前的上帝。但如果这非物质的东西是一个补充“有”的“无”，那它就能被孤立；“道”在宇宙中的内在性并非中国思想

① 《冲虚至德真经》（列子），SPTK，4/2B/12，注。

② 《淮南子》1/11B/10-12，参见《老子》40。

③ 《老子》2，11。

的一个偶然，它根源于语词“有”与“无”的诸功能。无可否认，“有生于无”，有形有色的东西出于无形的东西，而在早期道家中，这是一个持续的过程抑或一个单一的事件却始终是不明确的，在此之前，“无”独自统治着。然而一旦清楚地认识到这个问题，则第二种解释就肯定要排除掉，以郭象为例：

谁得先物者乎哉？吾以阴阳为先物，而阴阳者即所谓物耳，谁又先阴阳者乎？吾以自然为先之，而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣，而至道者乃至无也。既以无矣，又奚为先？然则先物者谁乎哉？而犹有物无已。明物之自然，非有使然也<sup>①</sup>。

非唯不得化而为有也，有亦不得化而为无矣。是以有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也<sup>②</sup>。

西方和印度的神秘主义哲学都视“神”、“一”、“绝对”、“梵”比现象世界更为真实。这些体系都是在印欧语系诸语言中被发展出来的，在那里，“to be”不限于言说具体事物，也是在那里，或重或轻、或大或小的东西并不享有那仅仅“是（is）”的事物所具有的纯存在。甚至佛教，它拒斥“梵”与“sat”（being）的同一，并且拒绝将存在或非存在归于空，也强调现象的非实在性。相反，对于道家，只有具体的事物存在，是“实”；而“道”不存在，是“虚”或“不实”。

这种差异是最显著的，因为在包括西方和中国在内的所有这些神秘主义传统中，我们都发现一些对于另一个传统的思想构架更为合适的元素。在西方，还存在着一种倾向，为了强调可感性质的不存在而宣称神秘主义者寻求的对象是“无”——道家对此的意向甚为直截了当，而基督教却只能将它作为大胆的吊诡来提出。另一方面，道家玩味着这样一个观念，即，世界是一场梦，不能将它置入他们的哲学中。当庄子从梦蝶中醒来时<sup>③</sup>，他没有得出结论说，“道”是一切梦背后的真实；他仅仅猜疑自己是一只梦见自己是人的蝴蝶。《列子》第三章长篇大论梦与醒无甚差异，却不曾建议我们应该从这两者

① 《庄子》7/55A/7-55B/1注。

② 同上，7/54B/6-8。

③ 同上，1/47B，48A。

向更深的实在醒悟。世界是一场梦的观念在道家中与上帝是“无”的观念在基督教神秘主义中具有同等的重要性——它是一种隐喻，表达了一种直觉，对此，体系显得无足轻重。“有”与“to be”的差异从根本上改变了对那些可能是极为相似的体验的阐释。

中国佛教起先将“空”与道家的“无”相混淆，但后者得知后即否认它是“有”或“无”<sup>①</sup>。佛教以 *tathata*，一般译作“suchness”或“thusness”，来取代印度主流传统的 *sat* (Being)。*tathata* 汉译作“如”，一般用在结合词“真如”中。“如”(like, as much as) 比较的是性质与活动而非事物，所以与“然”有关。作为名词，人们可将“如”视为“如其所是的存在 (Being as it is)”——这里的 Being 取前述 E 中之义 (He is tall)，与“有”极为不同，“有”只可与 A (There is a man) 意义上的 Being 相比拟。然而 D. T. Suzuki 的一本近著提供了一个有趣的例子，它表明，这种等同要造成误解是何其容易：

“Eckhart's experiences are deeply, basically, abundantly rooted in God as Being which is at once being and non-being; he sees in the “meanest” thing among God's creatures all the glories of his is-ness (isticheit). The Buddhist enlightenment is nothing more than this experience of is-ness or suchness (*tathata*) which in itself has all the possible values (*guna*) we humans can conceive.”

[爱克哈特的体验深层地、根本地、充分地根植于上帝之为同时是存在 (being) 与非存在 (non-being) 的存有 (Being) 中；他在上帝的造物间的最卑微的事物中看到了其在性 (is-ness) 的全部荣光。佛教的开悟无非是对在性 (is-ness) 或“如 (*tathata*)”的这种体验，这种在性或“如”本身即具有我们人类所能设想的全部可能的价值 (*guna*).] <sup>②</sup>

但是，无论表面上可能有多模糊，“如”的含义比“being”要狭隘得多，它只与我们所区分的“being”的六种含义之一相重合，并且与实存毫无关系。在东方学家看来，Suzuki 显然意识到了这一点，但这对于本书的普通读

---

① 参见 W. Liebenhal, *Book of Chao, Monuments Serica Monograph 13* (1948), 33n.113, 128n.553, 146, 158.

② *Mysticism Christian and Buddhist*. London, 1957, 7.

者却是不明确的。一位评论家得出结论说“最紧密地将两者（爱克哈特与禅宗）连结在一起的乃是他们对上帝之为存有（Being）的共认共识。”<sup>①</sup>

儒家一贯因其实践上的后果而厌恶道家的“无”的原则，因为正如世界依赖于“无”，好的帝国政府也依赖于“无为”。裴颢（267—300）撰《崇有论》，力辩“无”并非“有”之补充，而只是其阙如：

夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所遗者也。故养既化之有，非无用之所能全也，理既有之众，非无为之所能循也<sup>②</sup>。

一千多年后，王夫之又从稍有不同的角度攻击之：

言无者激于言有者而破除之也。就言有者之所谓有而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟也；言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立面后其说成，今使言者立一无于前，博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣<sup>③</sup>。

王夫之走得如此之远以至于主张，甚至像“理”那样的抽象概念也存在：

天下悉有所谓无者哉？于物或未有，于事非无，于事或未有，于理非无<sup>④</sup>。

某些儒者从反对道家为“无为”辩护的非实存的“道”的概念转向强调道德原则是实的、是真的、存在着的、实属自然。一个较早的例子是程颐（1033—1107），他坚持“天下无实于理者”<sup>⑤</sup>。但从一则对话中可以看出，这与“有”和“无”的日常用法截然冲突，在对话中，程颐宣称道德上的“义”存在：

“义还因事而见否？”曰，“非也，性中自有。”或曰，“无状可见。”曰，“说有便是见。但人自不见昭昭然在天地之中也。”<sup>⑥</sup>

正如问者所承认的，“有”适用于具体事物；赋予道德上的“义”以实

① 《时代·文学副刊》1957年12月13日。

② 《晋书》，百衲本，35/7B/2-5。

③ 王伯祥编辑：《思问录》，北京，1956，11/12-14。

④ 韦锡琛：《张子正蒙注》，北京，1956，13/8f。

⑤ 《河南程氏遗书》，71/2。

⑥ 《庄子》，206/5f。



存，程颐发现自己主张它昭昭然在天地之中，这就容易理解为什么其他新儒家学者都倾向于否认可基于“有”和“无”来讨论其形而上学概念“理”。按照胡宏（卒于1161）：

生聚而可见则为有，死散而不可见则为无。夫可以有不见者，物之形也。物之理，则未有无也<sup>①</sup>。

朱熹，这位最有影响的新儒家，说道：

“理”一字，不可以有无论，未有天地之时，便已如此了也<sup>②</sup>。

应该指出，这里暗示，如果“理”曾存在，则会是个物质性的东西，与天地共生。

### C. 汉译西方哲学著作对“to be”的处理

为了正确地看待 Being 与“是/非”、“有/无”的关系，我们必须再从相反的角度比较之。中国翻译家们是如何处理动词“to be”的？在哲学之外，“to be”显然没有给译者造成特殊的困难，他只要简单地使用前面第一部分所描述的语词与结构中间适当的一种即可。然而哲学家们却不只是使用动词“to be”，他们还谈论“Being”；而且他们极易随意地从“*There is a man*”的“being”（有/无）向“*He is a man*”（是/非）或“*He is tall*”的“being”转变。在不同的语境中有区别地翻译同一个词，这一要求本身还不足以证明这个词是暧昧的；从而“有”作为一动词并不暧昧，尽管我们有时用“*there is*”表达之，有时又以“*has*”表达之。不过，西方哲学家们喜欢混淆在其自身的语言中具有不同逻辑蕴涵的“to be”的诸多功能，而这在汉语中要加以分离。这样一来，汉译的失误暴露了论辩中的毛病，如同英译者的困难有时显示出中国思想中的含混不清。

我们不妨从柏拉图的一个明显谬误的论辩开始：

Q. And what about things which are double something else? If they are double one thing, can't they be equally well regarded as half something else?

A. Yes.

---

① 《胡子知言》，“粤雅堂丛书”1/9/6-8。

② 《朱子大全》，SPPY, 58/10B/12-11A/2。

Q. And things which are large or heavy may equally well, from another point of view, be called small and light.

A. Yes, any such thing will in a sense have both characteristics.

Q. *Then can we say that such things are, any more than they are not, any of the many things we say they are?*

A. They are ambiguous like the puzzles you hear at parties (he replied), or the children's riddle about the eunuch hitting the bat and what he threw at it and what it was sitting on. they are neither one thing nor the other, and *one can't think of them either as being or as not being, or as both or as neither.* ①

我们随便说某物“is”（双或半，重或轻，大或小），也可以说它“is not”，从而我们有同样的权力说它是（is）或不是（is not）（“不存在”）。这一谬误在汉语中的再生给汉译者吴献书②提出了一个不可解的难题。上引第一段中“to be”是系词。既然汉语在说“X is heavy”或“X is large”（功能E）时不用系词，吴献书就只好用“是/非”，而“是/非”只用以连结名词（功能B）：

然则世间固不乏似是而实非，似非而实是之物与？

In that case, the world certainly does not lack things which seem to be (是) what really they are not (非), seem not to be what really they are?

为了完成此论辩，译者必须从“是/非”向实存性的“有/无”跳跃，而我们在第三段中发现他果真如此：

欲确知其是与否，有与无，诚非易事。

It is truly not easy matter to know definitely whether these things are (是) something or are not so (否), whether there are (有) these things or there are not (无).

我们不妨再以上帝存在的“本体论证明”为例：

神也者，至高之存在也。假谓有更高于神而存在者，此人心中所不可得

① H. D. P. Lee 译：《理想国》，（企鹅，1955），242f.

② 《柏拉图之理想国》，商务印书馆1920年版，A. 388f.

而思惟。故一切存在者之中，惟神为完全，故神为绝对完全者。凡谓之绝对完全，必其具备性质，一无所阙，故神不可不具有存在性。神而无存在性，是不得谓之完全也。

God is the highest existence (存在). If we suppose that there is anything existing which is higher than God, this would be inconceivable to the human mind. Therefore, among everything that exists, only God is perfect; and therefore God is that which is absolutely perfect. Whatever is called absolutely perfect, must have no deficiency among the qualities which comprise it. Therefore God must include existence. If God did not include existence, He could not be called perfect. ①

此论证摘要的成功与否取决于“存在”的用法，这个词像“exist”那样跟随一个主语而不像“有”那样后接宾语，而现代汉语作家审慎地采纳其为“exist”的对等词。很明显，此论证不能基于“有”和“无”来陈述。首先，它宣称，由于造成完满的诸属性中的全知和全能的一面，存在被包容进来。但与“存在”不同，“有”不能作为一种属性来对待，因为此中的名词并非其主语——“X善”(“X is good”)，但“有X”(The world has X, There is X)。另外。把“有”作为完满的先决条件也将是荒谬的；这恰恰是由于“道”是“无”，不限定属性，无限且遍及万物。除非人们还记得，任何“有”的事物必定是一个物质性的东西，有限且不完满，否则难以理解郭象对人格化造物主观念的批判：

请问夫造物者有邪，无邪。无也，则胡能造物哉？有也，则不足以行众形。故明乎众形之自物，而后始可与言造物耳②。

在汉语中，不能把“有”作为谓语来对待；而在西方语言中，把存在作为谓语是如此自然以至于在康德揭露本体论证明中的此一谬误之前，这种用法已持续了近700年。甚至康德的反驳也混淆了实存性的和系词性的“to be”，从而给汉译造成了困难：

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was

① 樊炳清编：《哲学辞典》，1930年，第497页。

② 《庄子》，1/47A/3f.

zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst, Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise auf das Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worumter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. ①

蓝公武是从康普·斯密的英译本而非德文原版转译康德的。所以我将康普·斯密的译文附在汉译之后，并把汉语注解夹入其中：

“存在”（Sein）既然非一实在的宾辞；即此非能加于事物概念上之某某事物之概念。此仅设定一事物或某种规定，一若其自身存在者。在逻辑上，此仅一判断之系辞而已。“神为全能”之命题包有二种概念，每一概念皆有其对象：神及全能。“为”之一字并未增加新宾辞，仅用以设定宾辞与其主辞之关系而已。吾人今若就主辞（神）与其所有之一切宾辞（全能宾辞在其中）总括言之，谓“神在”或“有神”（按：以上“为”“在”“有”三字德文为 Sein，英文 Being）。吾人并未以新宾辞加于神之概念，仅设定此主辞自身与其所有之一切其辞，且实设定为“与我之概念有关之一种对象。”②

Being (存在) is obviously not a real predicate; that is, it is not a concept of something which could be added to the concept of a thing. It is merely the positing of a thing, or of certain determinations, as existing (存在) in themselves. Logically, it is merely the copula of a judgement. The proposition “God is (为) omnipotent” contains two concepts, each of which has its object—God and omnipotence. The small word “is” (为) adds no new predicate, but only serves to posit the predicate

① Kritik der reinen Vernunft (Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Kgl. Ak. d. Wissensch. Bd. 3 (Berlin 1904) P. 401.

② 康德：《纯粹理性批判》（北京，1957），430。

in its relation to the subject. If, now, we take the subject (God) with all its predicates (among which is omnipotence) and say “God is (在)” or “There is (有) a god” (蓝公武按: 以上“为”、“在”、“有”三字德又为 Sein, 英文 Being), we attach no new predicate to the concept of God, but only posit the subject in itself with all its predicates, and indeed posit it as being an object that stands in relation to my concept. ①

“God is omnipotent”在汉语中无系词, 所以蓝公武为图方便, 简单地夹入“为”字(前述第一部分, E)。在“God is”和“*There is God*”中, 他不得不使用“在”(前述第一, F)和“有”, 两者无一为系词。这就使得整个段落毫无意义; 成功的翻译是不可能的, 因为用汉语就不可能产生康德所揭露的那种错误。

最后, 让我们考察一下选自贺麟翻译的黑格尔《小逻辑》的一对例子(此译本译自德文并参考了William Wallace的英译)。贺麟用“有”译“Sein”(“Being”), 留下“存在”译“Existenz”。这是个不可避免的选择, 因为黑格尔始终主要思考存在性的being——这并不妨碍他用同一性界定“Being”:

Sein kann bestimmt werden, als Ich = Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität u. s. f. ②

译成汉语这就变得毫无意义, 汉语有语词可译“exist”(“有”)和“be identical with”(即是, 即, 前述第一部分, C), 却没有哪个词可兼及二者:

“有”可以界说为“我即是我,”为“绝对的无别”。或同一等。③

Being (有) may be defined as I = (即是) I, as absolute Indifference, or Identity and so on (Wallace). ④

下一段落, 贺麟的译文不十分直接, 我们有必要直接从汉译再作二手的英译:

Die Qualität ist zunächst die mit dem Sein identische Bestimmtheit, dergestalt,

① 《康德的纯粹理性批判》, 第二版修订本(伦敦, 1933), 504f.

② *System der Philosophie. Erster Teil; die Logik.* 86.

③ 黑格尔:《小逻辑》, (北京, 1954), 199. 提出了一个不可解的难题。

④ 《黑格尔的逻辑学》(牛津, 1874), 135.

dass etwas aufhört, das zu sein, was es ist, wenn es seine Qualität verliert. Die Quantität ist dagegen die dem Sein ausserliche, für dasselbe gleichgültige Bestimmtheit, So bleibt z. B. ein Haus das, was es ist, es mag grosser oder kleiner sein, und Roth bleibt Roth, es mag dasselbe heller oder dunkler sein. ①

Quality is, in the first place, the character identical with being; thus a thing ceases to be what it is, if it loses its quality. Quantity, again, is the character external to being, and does not affect the being at all. Thus e. g. a house remains what it is, whether it be greater or smaller; and red remains red, whether it be brighter or darker (Wallace). ②

“质”首先就具有与“有”相同一的性质，两者的性质相同到这样程度，如果一物失掉它的质，则这物便失其所以为这物。反之，“量”的性质便与“有”相外在，量之多少并不影响到“有”。譬如，一所房子，仍然是一所房子，无论大一点或小一点。同样，红色仍然是红色，无论深一点或浅一点。③

Quality, in the first place, includes a character identical with existence (有). the identity of the characters of both is so complete, that if a thing loses its quality, then it loses the reason why it is deemed (为, Part I, D above) this thing. On the other hand, the character of quantity is external to existence, and the degree of quantity does not affect existence at all. For example, a house is (是) still a house, whether it (be) greater or smaller, similarly, red is (是) still red, whether it (be) lighter or darker.

阅读此段的汉译，似乎不合逻辑；姑且承认“如果一切失掉它的质，则这物便失其所以为这物”，而这又怎么能证明质具有“与有相同一的性质”呢？假如一二维图形失去其圆的性质，不再是一个圆，但它并不丧失其存在(exist)。不过错在黑格尔，而非贺麟；译文则暴露出此论所依赖的“to be”中的暧昧性。

我们惊奇地看到，中国翻译家力图用一种语言再生西方的谬误，而这种

① 《逻辑学》85。

② 《黑格尔的逻辑学》，134。

③ 《小逻辑》，198。

语言，无论有什么缺点，也绝不允许他们犯这些特别的错误。然而此景象中并无什么非常惊人的东西；直至维特根斯坦在哲学中的革命之前，人们普遍相信，如果不能用另一种语言陈述一个哲学论辩，那么是语言而非此论辩错了。哲学顺应一种新的语言（从希腊语和拉丁语到现代诸语言，从梵文和西方诸语言到汉语）常常同时包含了术语的改进和句法的退化。一个明显的事实是，尽管西方哲学家难以消除自身在存在性和系词性的“being”之间的混淆，但自中世纪经院拉丁语衰退以来，他们在其中从事哲学研究的语言却像汉语一样对二者做了截然的区分。标准的英语、法语和德语把“to be”几乎全然限于其系词功能，并用一些特殊的方式表达存在——“there is”，“il ya”，“es gibt”。但是，哲学家们却继续讲“X is”而不讲“*There is X*”，并且在以前讲“esse”的地方现在讲“Being”。（原因之一无疑是，这些表达式不能方便地变成动名词，而那些主张他们研究的是 *entities* 而非语言的逻辑结构的哲学家们就不得不用名词进行操作）。上引康德的段落提供了一个极好的例证。——*Gott ist (Dens est)*，康德译成德语则为；*Es ist ein Gott*。在比照希腊语和拉丁语的基础上构建起来的传统英语语法给“*There is X*”作语法分析时，把 X 作为“is”的主语；我们的思维方式不仅受到了我们所讲的语言的影响，也受到了我们强加其上的语法和这些问题最初在其中得以表达的那些语言的影响。

## 附 录

大多数反思中西方语言差异的学者都赞同一点，即汉语是一种异常松散和暧昧的语言，其中逻辑的严密性几无可得。这一概括似乎甚是明了毋需证明；所以一旦注意到这些已提供的例证往往都是无根据的，就让人不安。除了 Waley 的观察（已经引证过），我所知道的唯一试图结合“to be”来详细揭示汉语暧昧性的是 Bodde 在其翻译的公孙龙子的《指物论》的注脚中做

出的<sup>①</sup>。

“主要的困难是在与汉语‘非’字的结合中产生的，这个字在整个本文中始终与‘指’相连，而且似乎包含了三种不同的含义：（1）意指‘not’，如‘物莫非指’。（2）意指‘no’，如‘指非指’。（3）意指‘non’，如‘指非非指也’。这第三种含义好像在此段的最后一行中才被要求，它把‘指’与‘非指’相提并论。”

公孙龙此文晦涩难懂众所周知，不过我们仍有可能在不涉及公孙龙本意的情况下对 Bodde 的注解提出挑战：

（1）Not。我们已看到，“非”是“is not”，是一个否定性的连结名词和名词从句的系词。古代汉语是一种对否定词作特别细致的区分的语言，除了“不”，没有一个否定词如英语“not”一般宽泛——“无”（have not），“莫”（none, no one），“未”（not get to, not yet），“毋”（don't!），“微”（if there were not），“否”（not so），“弗” = “不之”，“勿” = “毋之”。Bodde，实际上显然了解这一切，但他把“to be”补充进了这九种情形中的八种，并将“非”都译成了“not”。

（2）No。用英语的“no”去界定“非”的诸多含义之一甚是离奇，因为“no”脱离了上下文其本身也是暧昧的。事实上，当 Bodde 用“no”作为对等词时，他是以两种不同的方式来理解“非”：

A. [指]“非指”有四次译为“（指）are no 指”。然而这与“指 are not 指”如何区别？无疑，“He is not a gentleman”与“He is no gentleman”之间存在着细微的差异，不过这差异即使对于后维特根斯坦的哲学说来也几无意义。Bodde 或许是用“are no 指”来理解“are not true 指”；但如果真是这样，那么他是在指责公孙龙在以一种过分狭隘的意义上使用“指”时没有把它弄得清楚明了，而不是指责他暧昧地使用“非”字。Bodde 成功地证明了英语的模糊性而非汉语的模糊性。

B. “非指”有四次译为“there are no 指”（并带有轻微的变化）。这的确提供了一种不同的意味，但作为一种翻译却是不可能的，除非 Bodde 把“非”

<sup>①</sup> 冯友兰著，Derk Bodde 译：《中国哲学史》，卷1（第二版，1952），210n。



校订为“无”。

(3) Non。一个不吸烟的人 (non-smoker) 乃是某个人，他不是一个人 (is not smoker)。当“非”是主动词时，Bodde 一般将它译成“are not”或“are no”。而当它在名词补语“非指”中出现时，他本可以译为“*What is not a* 指”，但他更喜欢用更简洁的“non-指”来表达同一个意思。

这样一来，按照 Bodde 本人所表明的，“非”在公孙龙的论文中只有一种功能（前述 2B 的例子除外，在那儿他的译文是不能接受的），而且是一种比英语“is no”更为狭隘的功能，更不用说“not”或“no”了。他只有一个理由可以宣称它“似乎包含了三种不同的含义”，那就是，在英语中用三个词来译它显然更为方便。

本研究不鼓励人们想当然地认为：作为一种思想工具，汉语比英语更好或更糟；每一种语言都有其自身的混淆之源，其中有一些在被译成其他文字时得以暴露。尽管所谓的古代汉语的模糊性不可能全是谬误，但造成这种印象的因素中有一些显然起了误导的作用。通过听或读，我们发现，在某些使用外来语词的语境中却不使用相近的英语语词；通过说或写，我们还发现，在不能使用外来语词的语境中却可以使用英语语词。然而大多数西方汉学家（包括我本人在内）对文言体的汉语能读不能写，所以，尽管我们慢慢学着缩小语词的含义，但即使晚期的文言体汉语，每个词亦似乎较其本身要模糊一点。另外，我们对汉语语法知之甚少。我们说“如”有两个意思，“如果 (is)”和“像 (like)”。前一种意思的用法显然与同样也译成“如果 (if)”的词，譬如“苟”，大不一样，而后一种意思的用法与“犹”相去甚远，但“犹”在字典里的意思也是“像 (like)”。有人曾清楚地解释过这些差异究竟是什么吗？当我们能在日常语词间作出区分之前——古代汉语正是用这些日常词语处理诸如假设与比较等基本思维方式——我们凭什么说它是或不是一种模糊的语言呢？我们还没有人已了解古代汉语。即使对模糊性的指责最终证明是正确的。

# 从中国言语构造上看中国哲学

张东荪

—

本文的目的在于指出中国哲学的特性，换言之，是说明中国思想的特性。而所用的方法乃是比较法，因为唯有用比较法方可从所比较的东西中揭出其特性来。现在关于方法，说几句话。

普通所谓比较法是将两个或两个以上的对象比较起来以见其异同。但往往用这个方法的人们一不小心便会偏于专在指出其相同一方面而忽略其相异一方面。在著者看来，比较以见其相异乃更为重要。因为比较以见其相同是近于比附法（analogy）。须知比较法不是比附法。因为比较法是研究法（method of investigation），而比附法是推论法（method of inference）。国人研究国学近来虽日见进步，然而我总嫌其多用比附法而少用比较法。本文则拟反其道而行之，全用比较法而不用比附法。

比较法与比附法除性质的不同外，尚有：比附法总须从一两个相同点来作根据以推定其他，而比较法则不必从相同来着手，虽无相同亦未尝不可比较。照普通的讲法，似乎没有相同便难以比较。但我以为我们可以相反来比较，这种以对立或反对来作比较本是很寻常的事，只是人们往往把它忽略罢

了。所以本文就意在表明这样比较法的用处。不是以同点来供推论，乃以相反的异点而明其差别上的特性。我不仅想用这个方法在中国思想的研究上获得些结果，并且我愿把这个方法在本文上作一个实例证明其为研究中国文化的最好方法。

再有一句话附迷于此。就是关于普通所谓科学方法以整理国故。著者以为科学方法有两种：一种是自然科学的科学方法；另一种是历史科学的科学方法。现在的人们往往泛言科学方法而不加区别，这是一件很不对的事。须知在历史科学上决无法使用自然科学的科学方法。如果自然科学的科学方法名曰“科学方法”，则历史科学的科学方法便可不名之曰科学方法而当另名之曰史学方法或考证法。现在人们考证国学，所用的方法完全是最后一种。但他们却以科学方法自命。我总觉得有些迹近影翫。须知这两种方法有一个重要点不相同。因为这两个方法在前半是相同的，而在后半却不相同了。在前半同是搜集事例以做材料；设立臆说试为解释；用正确的观察；取分析的态度。然后在后半则自然科学的方法注重于实验。所谓实验乃是志在于“证实”（verification）。而在历史科学上则没有方法以证实以往的事情。因为自然现象可以重复；而历史事件却无法重演。所以自然科学离不了证实；凡不可证实的则在自然科学上便不能成为确实的结论。现在物理学已由确实而渐趋于纷拏。但这并不足以推翻确实为自然科学的要素。因为新起的物理学上问题尽管有争论余地；然而其他方面例如化学则总是以证实为标准。所以在自然科学上决不能完全抛弃证实而另有得结论的方法。至于历史科学与社会科学（但社会科学亦采取自然科学的方法，故不能完全与历史科学相同）则不然。因为历史上的事情只有一次。虽可由多种“证据”（evidence）来证明其为如此。但须知并不能说这些证据已足够了。因为万一有一个反证出来，至少可把这个推论变为疑案。所以历史科学上的断案只靠证据的多寡与强弱以及有无反证。而自然科学上的却总得诉诸“证实”。凡可证实的决不容再有疑问。——除非其证实是不完全的。因此我们应得明白现在一班国学家自命采取科学方法乃是一种笼统之言。真正的狭义的科学方法是无由用于国学上的。我们正不必因为所用的并非科学方法而短气。老实说，凡一种学其对象不同，则其方法当然有若干差别。治国学并不因为用科学方法而增高其确实，自然

亦可不因为不用科学方法而减却价值。本文完全用比较法，自信这种比较法并不在狭义的科学方法以内。但却亦决不承认因为如此遂致贬价。这是在未入正文以前所应说明的。

## 二

我研究中国言语的构造，从其特别的地方发现大有影响于中国思想。现在举几点来说罢。

第一点是在中国言语的构造上主语 (subject) 与谓语 (predicate) 的分别极不分明，换言之，即可以说好像就没有这个分别。这是中国言语构造上的最特别处，而其影响则甚大。关于对于思想的影响容以下详论，现在先把这个分别不清的情形讲一讲。

中国人研究中国文法自《马氏文通》以来不可算不多。然而他们总是以外国文法来比拟附会。他们唯恐外国文法上的格式为中国所无。总想用外国文法的结构来解释中国文法。使中国文法亦穿了一套西服。我以为这种工作在中小学教授上是有用的。因为可使学生得一些普泛的文法概念。但在研究中国言语文字的特性上却是有害的。因为用了一个外国文法通例而硬把中国言语文字亦嵌入其中，必致埋没中国言语文字的特性。所以我看了中国人讲中国文法的书都未能令我满意。而外国人研究中国言语的人却有不受此拘束的。即以高本汉 (Bernhard Karlgren 音译可为卡尔葛伦) 而论，他的见解即比我们中国人来得透彻。我现在即用他的例来讨论一下。

他说，例如下列一句英文：

*Albert's mother gives him cakes.*

在这句子中我们一看便知其主语是哪一个字。因为第一个字的语尾是有 's' 的，乃是所有格，决不能为主语。第四字是受事格，亦不能为主语。第五字是多数，不能与第三字相应，因为第三字是单数的动词。所以主语只有是第二字。他更举一个拉丁文的例如下：

*Pater amat filium*

因为第一字是主格，而第三字是受事格，在语尾上都显明地表示出来。我再用希腊文举一个例如下：

ο παιζ υπο γου παγροζ φιλειγαι

在这句中主语与谓语都异常显明地分别出来。而在中国语则不然，虽则高本汉以为这样缺乏语尾变化以表示词品的情形是进化，然而著者终以为中国言语与外国言语是构造上的不同，无所谓进化与不进化。乃截然是两种东西而已。中国言语无语尾变化以表示词品，则其结束必致主语与谓语在一句中无显著的分别。现在试举例以明之。例如：

“学而时习之。”

此处之“学”可作动词，又可作名词。而“时习”亦又可作动词，又可作副词。所以“学”在这句中是否为主语的格式绝不显明严正。又如：

“不亦悦乎。”

此句亦没有主语。或以为翻作英文必是如下式：

It is……that……

而不然。因为若把这两句完全起来必成为：

任何人学而时习之；则其人不亦悦乎？

于此既省略了“任何人”，又省略了“其人”。说者便以为中国文法本与外国文法相同，不过省略之处太多而已。我对于此说不以为然。现在且把《尚书尧典》的一节改一下，如下：

“放勳光被四表；放勳格于上下；放勳克明俊德，以亲九族。九族既睦，放勳又平章百姓。百姓昭明，放勳乃协和万邦。”

这样可算有了主语了。然在中国文法上则为“不辞”。所以中国文法不是省略太多，乃是以省略为常例。英文、拉丁文、希腊文亦都有省略，不过他们总是以省略为例外。而中国却以省略为常例。则我们便不可以为是整句的省略。须知这样无主语的句子就是正式的句子，初非由整个儿的句子省略后改成的。又须知英文有 Phrase 与 sentence 之区别，而中文则根本没有。例如：

“关关雉鸣，在河之洲。”

以英文的构造来比附，必定只是一句，而在中文却确实是两句。并且更

须知近来人们用新式标点加于古文，这乃是一件极强勉的事。有很多很多的古书上文句是无法加以新式句逗的。因为新式句逗是代表新式文法的。除了近人所作的白话文以外，中国古人的文章句法几乎没有是合于新式文法的。所以用新式标点来加于古书，实在是一件幼稚可笑的事。可以说根本上就是凿枘不相入。现在一班学者对于这一点浅近事实都不能亲切看见，可见学者之为潮流所迷，又安望有独立的研究呢？

### 三

中国言语上没有语尾变化，以致主语与谓语不能十分分别，这件事在思想上产生了很大的影响。现在以我所见可举出四点：第一点是因为主语不分明，遂致中国人没有“主体”（subject）的观念；第二点是因为主语不分明，遂致谓语亦不成立；第三点是因没有语尾，遂致没有 tense 与 mood 等语格；第四点是因此遂没有逻辑上的“辞句”（proposition）。请依次说明之。

先讲第一点与第二点。因为二者是一件事的两方面，故可合并讨论。所谓没有主语不是说主语不存在，乃是说主语的地位与其谓语的分别在文句上与字形上不能表现出来。如此则主语与谓语便列于同等了。主语与谓语既是同等，则在思想上便不产生主从的分别，而一律是平等的。

所谓平等就是每一个字代表一个观念，而这个观念在本身没有任何区别而都是平等的。例如说“走得快”，则此“走”字既可做英文的 run（动词），亦可作英文的 running（名词）来翻译。如依后者来翻译，则“走”便成为主语，而“快”为谓语。反之如照前者来看，则“走”又成为谓语了。又如：“风风雨雨”。我们说第一个“风”是名词，第二个是动词。但亦未尝不可强辩而硬说第一个“风”是动词，第二个是名词。因为只看你如何解释。在此处只因为第一种解释比第二种解释可通，并非在文字本身上有何证据。又如：“人语”自然是译作 man says，但亦可译作 human speech，二者都很通顺。“语”字的性质却大有不同了。由此可知中国文字没有语尾变化，便没有正式的动词。凡动词都可以本身不变化而变为名词。名词亦可本身不变化而

变为动词。须知没有正式动词，所以便没有分明的谓语。这样情形其影响于思想却至少有两点可言。

第一点是因为没有分明的动词，所以谓语不分明，而因为谓语不分明，遂致主语不分明。主语不分明，乃至思想上“主体”（subject）与“本体”（substance）的概念不发达。

虽则马林奴斯基（Malinowski）以为初民言语中自然具有“实质的格式”（real categories）。他说，最普遍的就是言语时所指的主体，初民所有的只是一种很粗疏的罢了，但他却以为后来一切关于“本体”的概念都是由此发展而出。他名这个很粗疏的“主体”观念为 protousia，意在可与亚里士多德所谓 ousia 相当。著者当然亦承认他的此种主张：即初民言语未尝没有“主体”一格。不过中国言语的构造有些特别的地方。确是对于“主体”不重视。因为在言语构造上显不出对于“主体”的重视来，所以同时在思想上亦不把“主体”发展为“本体”。欲明其故，非借用亚里士多德来作陪衬不能说得明白。亚里士多德在他的《形而上学》上讲得很透彻。就是说哲学上的本体是由名学上的主体而来。名学上不能无主体，则哲学上便自然会有本体的概念。欲在哲学上证明宇宙不能无本体只需在名学上说明言语不能没有主体。无主体便不能成为言语。譬如说“花红”，即是说“花是红的”，同时亦就含有“此是花”。所以这个“此”字是不能缺少的。因为“花”在“此是花”一句中是云谓而不是主体。虽则在“花是红的”一句中是主体而不是云谓。可见无论如何推到最后总不能不有一个赤裸裸的“此”。这便是说，一切云谓都是加于主体上的。虽可累积起来，但却离不开主体。所以亚里士多德以为主体是云谓所加于其上的，而其自身却不能变为云谓加于他物之上。否则思想上的三个法则，（即同一律、矛盾律与排中律）皆不能成立。关于亚里士多德的这种说法我不想在此处多述，将来或许另文作详细的研究。总之，他是把主体与云谓分作截然不同的两种。云谓之依靠主体正好像衣裳之被穿于人的身体上。如没有人的身体则衣裳决不会直立起来。人的身体只能穿衣裳，却不能自身再变为衣裳又被他物所穿。这样则主体与云谓乃是截然不同的了。于是凡成为一句言语必定有个主体又有个云谓。只有主体而无云谓，则不成为“言”。只有云谓而无主体则不明“所言”。所以一个成为言语的句子必须有

主体与云谓。亚里士多德的这个主张实在是根据西方人（狭义言之，即希腊）的文法。然而这样的文法却代表西方人的“心思”（mentality）。亚里士多德把这样的西方人思想习惯加以整理作成系统的说明，遂成“亚里士多德的名学”（Aristotelian logic）。这样的名学支配了西方人（广义的）数千年。现在，如怀特海（Whitehead）一流人们虽在那里反对这种名学，然而西方大部分学术以及日常生活依然是在这样的名学所支配之下。

我们把这样的西方情形拿来与中国对照一下，便可发现中国的特点。中国的文句上“主体”的重要既不明，所以中国哲学上始终没有“本体”的思想。西方哲学的本体观念是和西方哲学的开始同时的。人人都知道西方哲学的鼻祖是泰勒斯（Thales）。他主张万物都是由水而成。虽则这个思想很幼稚，然而其思想的态度却把数千年西方哲学的命运决定了。就是西方哲学始终忘不了去追求本体——不论本体是什么。照上节所述的亚里士多德的名学来讲，则这个本体又是因为名理上的主体推出来。即既是主体不可缺少，则便有了所谓 particular substance。须知“各自的本体”既不可缺少，则势必推至有个“根本的本体”（primary substance）亦是不可缺少的。西方哲学之追求本体是由西方的名学使然；而西方名学之必须有主体是由西方的言语构造使然。

中国言语上不重视主体以致中国思想上对于本体的概念极不发达。中国最古的哲学是《周易》。所谓八卦，虽是为卜筮用的，然亦是文字之始。乃是由观相而成。故说：“圣人设卦观象。”其实乃是观相造卦，用以象征若干变化的式样。所以《周易》在哲学思想上只是用“象征主义”（symbolism）来讲宇宙万物的变化即所谓“消息”是也。故说：“生生之谓《易》。”其中并无“本体”的观念（即无所谓伏在背后的实体 underlying substance）。虽曾有“易有太极，是生两仪”一语，然所谓“太极”只是元始的意思。察中国文字对于元始很有许多字。例如“一”字许慎的《说文》云：“惟初太始，道立于一；造分天地，化成万物。”可见“一”字和“元”字都和希腊文的 archē 相同。并不含有 Being 的意思。此外如“天”是从一从大。中国古代最普遍的观念是“天”。但中国的“天”却不作“本体”来解。至多只能说是可以等于斯宾诺莎之所分别的 natura naturans 与 natura naturata 中之 natura nat-



urans, 而不是 *natura naturata*。(按此二语,前者可译为“能的自然”与“所的自然”,亦即自然之能的方面与自然之所的方面。)与“天”字相同的有“帝”字。《说文》云:“帝,谛也。”谛即谛审之意。都是表示一种行为;偏于能动的方面。儒家更继承这个“天”的观念,以为天是覆育万物的。这种覆育万物的德是仁。所以孔子特别提出仁字来。孔子不讲形而上学而只讲道德问题是正和苏格拉底相同。总之,中国哲学思想上始终没有像亚里士多德那样讲 *being as being* 的。老子一派讲到“无”字,但须知这是一个消极名词,等于“非甲”“非人”一样,不能指一件东西。所以《周易》也罢,《老子》也罢,都是注重于讲 *becoming* 而不注重于 *being*。这固然是中国哲学的特性,却亦是由于中国言语构造上不注重“主体”使然。亦可以说中国言语上不注重主体和中国哲学上不注重本体都是同表现中国人的思想上一种特性。

#### 四

第二点是因为中国言语构造上不注重主体,以致谓语的存在亦不十分分明,其影响于思想上则必致不但没有本体论,并且还是偏于现象论 (*phenomenalism* 亦可称为泛象论 *pan-phenomenalism*)。试举《周易》来说,即最为显明。所以八卦以及六十四卦都是用象征来表示变化的式样。不但对于变化的背后有否本体不去深究,并且以为如能推知其互相关系则整个儿的宇宙秘密已经在掌握中了。又何必追问有无本体为其“托底” (*substratum*) 呢?可见《易经》的哲学是完全站在“相关变化” (*functional relation* 即相涵关系) 之上。英人斯太冰 (L. S. Stebbing) 女士在其《现代名学》上说,实验科学与历史科学之区分就在于前者应用数学以明其相涵关系,而可以删除“主体” (*the substantive*, 按亦即是 *subject*), 而历史科学则不能如此。我以为可以换一句话来说。即一切用数理来表明的科学可以不用亚里士多德式的主体与云谓的名字。其他一切科学则仍离不了这个亚里士多德名学所支配。怀特海与罗素一派人物是受了数学的训练,所以他们反对亚里士多德式的名学。其实这样的名学依然是西方的“心思” (*mentality*) 的代表品。中国人根本上没有

这样“心思”，所以一切思想不出于这样的名学。因为不出于这样的名学，所以不得不有些泛象论的色彩。又如五行之说，其中所谓金木水火土，决不是像恩陪都克莱斯（Empedokles）之所谓四根。因为他所谓“根”至少有“元素”（στοιχεια）的意思。而中国人的五行则和八卦的命意差不多。绝没有“原质”的意思在内。虽则近人齐思和考证五行之起源以为最初不过是五种实物而已，然不论是实物，抑是象征，总都没有元素的意思。我尝推其缘故，以为中国人所以偏于现象论是与中国人的造字有关系。中国的字是象形文字。因此中国人注重于观象。因象而取名。所以须知儒家一流之正名论与辩者一流之形名学都是主张定名必须合乎象。而“理”亦正含于象内。尹文子所谓“名也者正形者也”即是此意。最奇怪的就是：中国古代思想是以为象先于物。大抵当时以为“物”偏于人事，而象则是天行。一切人事必须模拟天行。这个象字和希腊文的 idea 正相同。因为希腊文此字亦正是“形”的意思。古代人大概总是把“形”与“理”混为一谈。在英文所谓 form 就与 principle 有时很相混。我们应得知道所谓正名都不是如亚里士多德那样下定义。乃只是英文所谓 naming 而已。亦就只是因象定名，和西方名学上的“定义”（definition）绝不相同。因为定义是以意思来限定之，乃是固定或确定一个意义。而与象无涉。须知定义必须“以所属而加差德”（per genus et differentiam），这亦正是亚里士多德的产物。既必定有“所属”又有“差德”，则显然是“被定义者”（definiendum）与“定义之者”（definiens）为二。于是便为二辞的关系，而不是名实的关系。所以定义是以一辞说明他辞。并不和“正名”一样，因为正名是求名与实相符。

说到这里牵涉到《墨子》上一段。墨子论辩，以为“将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑焉。摹略万物之然，论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出故；以类取，以类予，有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。”这一段所论其实亦和正名一样。其中所谓名实之“实”乃是指“被名者”（referend），亦即是“对象”（object）。倘若把“名”等于云谓（predicate），把“实”等于“主体”（subject），则“实”便为一个“不尽者”（something unexhaustible）了。必引出误解。所谓“以名举实”就是名必与实相符，然后才举得起来。至于“摹略万物之然”更是所以

命名之故。不摹略万物之然便不能定名。总之，中国思想总是因万物之然而各定以名；因名而见理；因理而有秩序；于是治乱乃得判分。至于所谓“以类取”与“以类予”乃根据“辟以类行”而来。但于此所谓“类”却决不和亚里士多德所谓 *genus* 相同。于此所谓以类取即等于取比，取比亦就是取譬。以其相近相似而比之。乃是触类旁通的意思，并不限于指其有所属。因为亚里士多德的 *genus* 必须与其主张物有“属性”（*attribute*）相联。换言之，即必主张物有属性方可有类可归。亚里士多德的定义说，与其他分类说及范畴说乃是整个儿的一套，有密切的关联。中国人思想对于主体与属性的分别不十分清楚，所以对于“类”的观念亦决不合乎亚里士多德的程式。须知属性的存在是依靠主体的不可缺少。既然“云谓”不十分显明则当然属性的概念亦不会发达。这便是泛象论的一个特征了。证以《荀子》上正名篇所说的下列一段，更为可信。“凡同类同情者其天官之意物也同。故比方之，疑似而通，是所以共其约名以相期也。”可见名由人而定：类由约而成。中国只有唯名论（*nominalism*），而无“唯实论”（*realism*）。唯名论与现象论又是有相当关系的。

## 五

第一与第二两点既已讨论过，现在请讨论第三点。第三点就是因为中国文字没有语尾变化以致在思想上范畴的观念不会发达。我此处所谓“范畴”（*category*）是取亚里士多德的本义。后来西方学者对于范畴虽各有各义，不限定遵守亚氏的遗规，然而其原始却创自亚氏。后来之说总不免多少与亚氏有相当的姻缘。按亚氏的说法，所谓范畴有十个，即“体”，“量”，“性”，“关系”，“位所”，“时”，“处”，“态”，“施”，“受”。后世论者多以为这是言语的种类。其实亚氏所谓 *γενη υτων ουτων* 乃是所以状存在之种类（*kinds of ways of saying "is"*）。换言之，即言语的状态之种类。这却和文法有密切关系。“体”是言语上的主辞，如“这是红的”之“这”。“量”如“我们”之“们”，在西方言语得以语尾表示之（如英文之语尾加 *s*）。“性”如“这是红

的”之“红的”，在西方言语是形容词，形容词有一定的语尾（如英文之-tive）。“关系”亦然。至于“处”即是空间，在西方言语上有所谓 dative case。“时”是“时间”，即是文法上所谓 tense 是也。此外“施”与“受”在希腊文更为明显，即有所谓 voice（即格）。凡有三格，曰能动格，曰中性格，曰被动格。都是以语尾变化表现之。至于所谓“态”与“位所”尤其是希腊文所特有的。总之，亚里士多德的十个范畴完全是由文法上言语的格式而成的。西方的言语是这个样子，所以才有这样的范畴。东方言语根本上不如此，则自然不会有这样的范畴。

但范畴的观念却与哲学有最密切的关系。西方哲学可以说根本是建立于范畴的观念上。有人下哲学的定义以为哲学是批评范畴之学（criticism of categories）。但我们要比较温和些，还是采取伯洛德（C. D. Broad）的分类为妥。他分哲学为两部分：一为批评的哲学（critical philosophy）；一为猜想的哲学（speculative philosophy）。如果中国思想上范畴的观念不发达，甚至于说没有范畴，则可以断言中国便没有所谓批评的哲学了。只能有猜想的哲学。

实际上我们发现情形确是如此。中国哲学上有许多的概念，例如古代的“天”是一个概念；孔子的“仁”亦是一个概念；老子的“道”亦然；后世性恶性善的论争上的“性”亦何尝不是一个概念。所以我以为中国哲学的一个特征是：只有概念（concept）而无范畴。要说明此句必须对于概念与范畴的不同加以申述。范畴的特性是：必须附于物而后见。而概念本身是一个“东西”（entity），范畴则不是东西，仅是一个空的“方式”（form）。中国人所以只有概念是因为中国人只有“实物”的观念，而很少有方式的观念。我个人的经验即证明此点。我教授西方哲学多年，对于中国人初学西洋哲学的最难使其了解的就是康德一流德国派的方式主义哲学（formalistic philosophy）。而英美的经验派却一讲即可以懂的。可见中国人的心思是对于这一方面很欠缺。范畴就是方式，方式是附于事物而存。虽不离事物却又非事物。例如空间与时间，都是必附于事物的。空间时间却不是事物之一种。说事物在空间时间上是可以的；但不能说空间时间亦就是一种事物。对于这种附于事物的最好是以语尾来表示，而以语根表示事物。所以有语尾变化的文字最容易表示这种附于事物的方式。中国文却都是单字。每一字表示一个事物，是很相

宜的。至于亦以一个单字来表示那些附于事物的便容易把方式变为实物了。所谓 *hypostatization* 的一种错误，在中国文字上最易犯，就是如此。

说者或可以《周易》来难我。以为卦就是方式。殊不知方式与象征在性质上很不同。象征是代表者，而并不是本物。方式则就是本物，不必用代表。并且象征本身虽是永恒的，而其所代表的却是盈虚消息。方式则是永不变的，普遍的，与自存的。可见二者决不可并为一谈。

我在上文说，中国古代思想是以象在先而物在后，这一点和希腊的柏拉图相同。不过柏拉图把他的所谓 *eidos*, *idea* 发展为“方式”，为“法则”，为“原理”，为“模型”；乃成为固定的，静止的，永恒的了。而在中国则“象”本身却不会像柏拉图那样变为条理。只能成为一种“征候”用以指示变化（即消息盈虚）。其结果中国遂只有一个相涵关系的宇宙观，这个宇宙如万花镜一样，一点一转其余皆随之而变；而柏拉图的思想却产生一个固定的原理与法则的世界潜存于现象的世界之背后。西方人的心思为亚里士多德的名学所支配。西方人的科学却为柏拉图的理型说所支配。中国人科学思想不发达并不是由于中国人缺少对于自然现象的研究热心，乃是平素没有一种启发或助长科学研究的宇宙观潜伏于人心中。须知西方的科学完全是西方哲学所唆使的。所以我以为介绍西方哲学于中国只有助长中国人于研究科学时所可有的想象力。已故的丁在君先生把哲学认为是科学发展的阻碍，实在是太不明西方文化的性质了。

## 六

第四点是因为中国言语的“特别点”（*pecularity*），遂致很难构成“名学上的正式句辞”（*standard form of logical proposition*）。名学的单位是辞句（旧译命题，似甚不妥），如果没有“基本辞句”（*typical proposition*），则全套名学的推演必发生困难。

所谓正式辞句当然是依靠主体与云谓，而就中所谓“缀词”（*copula*）亦居重要地位。没有缀词便不能表示云谓。在英文上缀词是 *is*，即动词 *to be*。

即中国口语所谓“是”。然而我发现中国除了口语的“是”字以外，文言上却很少有与英文 to be 相当的字。试将“者也”，“为”，“是”三种以次讨论之。

例如：“仁者人也。”“义者宜也”。这两句话似乎是说：仁是人，义是宜。其实却不可通。又如《说文》上天者颠也；帝者谛也，若说天就是颠；帝就是谛，则显然不可通。胡适之先生因为儒者柔也，就说儒者是亡国之民，亦是为了这样的文句所误。中国虽有以音相近为训的旧例，然而根本原因仍在于“……者……也”这个式子不表示“相等”。换言之，即不是正式的缀词。我们不能拿他当作英文的 is 来看待。欲明其故，当先说明音与字之分别。在中文不如在西文为显明。以英文言之，如“Ah”“Halloo”都是音，而不是字。明白了音与字不尽相同，则便可知道“者”“也”在最初都是音。《说文》上这两个都是训为具体东西。可见其用为语助乃完全出于借用。正犹“的”，“底”，“地”一样，都是代表一个音。如说“我的书”，亦可以写作“我地书”，又可以写作“我底书”。但“地”的原训是另外的一个东西；“底”亦然。凡此都是以音相同而拿来借用的。借用既久，遂成固定。者与也亦是如此。“者”是代表顿着的音，即是所谓“逗”。“也”是长音。都纯粹是语助。且须知乃是语助之音而不是语助之词。中国文字最特别的地方是有语助。语助的性质和西方文字的语尾不同。例如：“维鹪有巢，维鸠居之”的“维”就是语助。语助可在语前，不限在于语尾。并且语助是代表音调，好像英文的 accent 一样。所以英文诗以 accent 的多少即等于中国诗的五言七言。语助乃是为了调节音调之用，而于文法无大关系。所以“仁者人也，义者宜也”二句即等于说“仁人义宜”。其加上“……者……也”并不能把他变为名学上的辞句。

其次是“是”字。虽然在口语上“是”字能与英文 is 相等，而在文言上却不然。如：

“知之为知之，不知为不知，是知也。”

“王之不正，是折枝之类也。”

“我多阴谋，是道家之所忌。”

向例以为这些“是”字都是动词。我以为不然。这些“是”字都只是

“此乃”的意思。须知“是”字向与“此”字通。如：“是可忍也，孰不可忍也。”就是因为中文没有小句（phrase）与大句（sentence）之分别。如：“知之为知之，不知为不知，是知也。”可以作：“知之为知之；不知为不知。此知也（或此乃知也）。”“我多阴谋，是道家之所忌。”亦可作：“我多阴谋。此道家之所忌（或此乃道家之所忌）。”可见“是”字在文言上并不能与英文的 to be 相当。“是”字所以不是动词，乃因为中文可以有时无动词，例如：“天之苍苍者其正色耶。”“耶”字并不是动词。

再次是“为”字。此字比较上近于缀词，但与英文的 is 不同：

“克己复礼为仁。”

“万取千焉，千取百焉，不为不多矣。”

“庄生闲时入见楚王言，某星宿某，此则害于楚。楚王素信庄生，曰：今为奈何？庄生曰：独以德为，可以除之。”

这些“为”字都兼有“成”的意思。以英文来论，可以说都含有 become 的意义。所以和英文的 is 不完全相同。我们可以说中文的“为”字等于英文的 become 与 is 二者。或可以说其意义在此英文两字之间。但须知英文的 is 有“存在”（to exist）的意思。所以英文的 being 一转即为 existence。但中文的“为”却没有“存在”或“有”的意思。这个分别和上述的现象论大有关系。因为中国人思想只讲 becoming，不讲“本体”（being），所以中国文字上没有正式与英文 is 相当的动词。

此外尚有“系”字与“即”字。按“系”字想即由古代的“繫”而来。“即”字是否动词，其性质不易明了，现在不愿多讨论。

总之，中国言语构造上有时可以没有动词，而所有动词又没有可作正式缀词的，以致正式的名学辞句无法显明成立。因为照亚里士多德的传统名学讲，缀词是必要的。例如：“彼走”（He runs）可以改为“他是在那里走”（He is running）。又如：“彼奏提琴”（He plays the violin）可以改为“他是奏提琴者”（He is one who plays the violin）或“他是在奏提琴”（He is playing the violin）。每一句都不能没有“是”字。虽则新式名学以为这并非必要，然著者却以为这个形式乃是标准式。倘没有标准式则必定很难表现正统的名字。因此我可敢断言：中国人的心思根本上是“非亚里士多德的”（non-Aristoteli-

an)。至于白话文上有“是”字，或许是后来的进步。

## 七

总括以上所论，我以为从中西哲学的异同上比较研究可借以明白中西的心思有所差别，用言语构造来更为有力的佐证。现在有人主张中西文化之分只是古今之别。所谓有古今而无中外是也。我以为就经济方面的物质生活来说，我是承认此说。但就民族的心思来说，却不是如此简单了。我们不能不承认既有古今又有中外。我们决不能把中国人的心思当作“初民心思”（primitive mentality）看待。



# 试论梵语中的“有——存在”

金克木

远在人类提出哲学问题并试作解答以前，人类对于客观世界的认识已经在语言中初步反映出来了。大概最早只是描述，后来才形成抽象概念。如果把词作为传达这种认识信息的基本符号单位，那么，表述存在的动词（“述词”，梵语 *akhyāta*）是值得注意的。这是人类对外界的哲学认识的基本的和概括的反映。在哲学思想发展起来以后，这类词也还与哲学思想的发展有密切的联系，而且词义随着哲学思想的发展而发展，却常不被觉察。这在古代印度文化通用语言——梵语中表现得比较清楚。本文想就此初步提供一点资料和分析，供语言学和哲学以及心理学的研究者参考。

为便于说明问题，先用汉语的词作引子。

汉语中表达存在的词是“有”（这个字的其他意义除外）。举几个大家熟悉的古书例子<sup>①</sup>：

“有鰈在下曰虞舜。”（《尚书·尧典》）

“有朋自远方来。”（《论语·学而》）

“有牵牛而过堂下者。”（《孟子·梁惠王》）

“不好犯上而好作乱者未之有也。”（《论语·学而》）

---

<sup>①</sup> 例子是随手举出说明问题的，故多举“耳熟能详”的“五经”、“四书”作为较早的例证。其他例亦同此。

这是泛指单纯存在的词，一直用到现在：

问：“有人吗？”

答：“有。”

点名：某某某。

答：“有。”（后来才改为“到”）

很早“有”字就成为传达一个哲学基本概念的符号，“天下万物生于有，有生于无”（《老子》）。

这样就把客观世界一分为二，存在和不存在，并且找出其间的关系。这不但是哲学的概念，而且初步形成哲学体系了。

这概念还是从描述发展而来的：“有天地，然后万物生焉。”（《易·序卦》）

“有”还表示所有、具有，其实也是指存在，不过不是泛指，而是指出两种事物存在之间的关系。例如：“寡人有疾。”（《孟子·梁惠王》）“予有乱臣十人。”（《论语·泰伯》）

这在拉丁语中和现代的印地语——乌尔都语<sup>①</sup>中很清楚：拉丁语虽有 *esse*（存在）和 *habere*（所有）两动词，但是“我有一本书”的说法是“*Est mihi liber*”，并不要用“*Librum habeo*”。现代印地语——乌尔都语中就只有前一种格式，“*mujhe ek kitāb hai*”，而没有和 *habere* 相当的动词。这是从古印度语——梵语直到现代印度语言都一样的。他们用“对于我（或属于我）一本书存在”表达“我有一本书。”

这样的“有”和“无”对立，在汉语中也可以既指所有，又指存在。例如：“自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）

汉语中另一个表示存在的词是“在”：“关关雎鸠在河之洲。”（《诗·周南》）“有父兄在。”（《论语·先进》）“子在，回何敢死？”（《论语·先进》）“仲子生而有文在其手。”（《左传·隐公元年》）“见龙在田。”（《易·乾卦》）

这显然是表示有一定地点和时间限制的具体存在，即指出其时间空间位置的存在。这不是泛指，而是特指，是标示时空坐标的存在。

① 指两种语言中共同的成分。下同。

此外还有个“存”字：“笱豆之事，则有司存。”（《论语·泰伯》）“其人存，则其政举。”（《礼记·中庸》）

当然还有其他表示存在意义的词，如前举例中“万物生焉”的“生”字和“见龙在田”的“见”字，都表示由无而有，出现，被见到。但它们有本身的特定含义，与“有”和“在”、“存”不同。我们说“有无”、“存在”，也是用这三个词。

这些词表明人在认识外界时，对于客观事物的存在不但没有怀疑，而且还加以分析。这是人类将由感觉得来的外界信息在头脑中进行加工然后又用语言信息反映出来。这种对于事物的存在的综合的概括的说法是人类的初步的普遍的认识，后来才追究到存在的性质，提出了心和物、主和客的哲学问题。本来，原始宗教只是拜物教，神话和巫术中的神也是具体的，被认为客观存在于时空外界中的，甚至灵魂或魂灵<sup>①</sup>在原始的人类思想中也不过是看不见的（某种情况下也可以看见而不仅是推测知道）人的存在，仍然是有同人一样的活动的，并不是后来所谓心灵或意识。

现在我们来考察梵语中几个表示存在的词根。按照印度现存的传统语法的最古经典《波你尼经》（Pāṇinisūtra）的体系，名出于动，所有词根都是动词性质（动词原叫做“述词”akhyāta）。其中“有——存在”便是第一个<sup>②</sup>。

如上所述，汉语中这类词的明显特征是，有两个并存的词，一个泛指“有”，一个特指“在”。“有”无时空条件的限制，而“在”确指其存在的范围，具有限制条件。

梵语中却不是这样。可以表示存在的词根有几个，最普通的有两个，其区别并不和汉语一样。表面看来似乎两个词没有多大区别，其实还是有重要区别的。这两个词根是√as 和√bhū，其间并无词形（音）的联系。它们都是“有”，而并不是“在”。看来古印度人对外界事物的认识并不注意其存在的

---

① 二者有别。这里说的应是魂灵。灵魂应是出于基督教的一种术语；魂灵则是另一种东西，如“魂灵儿飞在半天”（《西厢记》）；鬼魂与灵魂也不一样；鬼魂与魂灵都不是不灭的，可以“魂飞魄散”；当然其实质是一样的。

② 参阅拙著《梵语语法波你尼经概述》。该文将收入《语言学论丛》，由商务印书馆出版。以下用√号表示“词根”，用>号表示“由此变为”，用<号表示“出于”。

时空条件，不注意决定这个存在的点（坐标），不像我们的古人那样重视一事物存在的时空环境而要确定这个存在的点（坐标）。他们注意的倒是存在的情况和性质，要分别是具体的变化还是抽象的永恒，是动还是静。这一点可以说是在古代印度思想发展中有所表现，例如对待历史的态度就和我国古代不同。这里略提一下，以后再讲。

梵语的这两个词根是常用的，例子俯拾即是，下面只举较易说明问题的。

现在先用泛指存在的普通词根√as 作代表，暂不分析对存在本身的认识（那要比较两个词根，留在以后讲），只看这个词根怎样表示所有关系。这其实是表示一事物和另一事物之间的关系。汉语的“在”也是表示一事物和它所处的时空环境之间的关系。不过梵语不但表示“在”的关系没有特定词根，表达所有关系也不在词根（即动词）上有所区别，并不改用它词，而一概只在名词的语尾变化（词形变化）上表现。

所有关系，也就是从属关系。一事物为另一事物所有，即一事物从属于另一事物。这并不是事物存在中的区别，所以，表示存在的词不必改变，而表示享有、占有、具有等性质的词要有变化。这就是梵语中实词（名、形、代）的属格语尾变化。在《波你尼经》中，这一格和其他格是不同类的，因为它表示两事物之间的关系而一般（除某些情况外）是不与动词相联系的<sup>①</sup>。例如<sup>②</sup>：

“有一本书。” *pustakam asti*（一书存在）

“我有一本书。” *pustakam mamā 'sti*（我的一书存在）

“这是我的书。” *idam pustakam madiyam asti*（我的这书存在）

“我所有”只是变化“我”：或用属格语尾变化（*mama*），或变成一个形容词（*madiya*）。动词不变，仍只表示存在。有的尽管在汉语中要变成“是”字，但在梵语及其同族语中“是”和“有”（存在）是一个词。把“是”从“有”中分析出来以指明存在的事物的情况、性质，这似乎是汉语的一个特点。

① 参看《梵语语法波你尼经概述》。

② 如与汉语对照较明白，故也以普通简单句为例，不都征引古书。下同。

不仅有者变，没有者（所缺的事物）也可以是变出来的。不像汉语中另有一个“无”字，梵语词根中没有这个“无”，这是值得注意的。要表示“无”是在“有”上加“没”，或在所“无”的事物上加否定。“没有”只是“有”的否定，仿佛本身仍然是一种“存在”。梵语中常以否定形式表示一种肯定的东西或情况。这要举古书为例，现引较古的《他氏梵书》<sup>①</sup>中散文体的著名的犬阳仙人（Śunahśepha）故事的开头两句：

“Hariścandro……rājā ‘putra āsa”（诃利旃陀罗王无子）

“Tasya ha śatam jāyā babhūvuh”（他有百妻）

前一句直译是说这个国王“是没有儿子的”。“是”字就是那个表示“存在”的“有”字，√as > āsa。“无子”只是在putra（子）前加否定的a，a + putra > aputra，不是变换动词将“有”变“无”。

后一句动词仍是“存在”，换了词根√bhū，现在可以暂时认为它同√as一样，两词根的区别以后再讲。如果按照原句子的构造译，对于“所有”的表达方式是“他的一百个妻子存在”，即，“他有了一百个妻子。”

这两句的构造显然不同。前者是以“有”者为主（无子者），而后者是以被“有”者为主（妻）。

还有一种表达方式是在被“有”者上附加一个变化，这就是《波你尼经》5.2.94。（即第五章第二节第九十四句）。以下凡此类阿拉伯字码均表示相应章、节、句所规定的表示“所有”的后缀matup。这个matup代表实际出现的两个后缀：-mat和-vat<sup>②</sup>。这是可以广泛应用的形容词后缀。有什么就是什么加上这个后缀。因此，有钱的是dhana（财）-vān（vat > vān 阳、单、体格），有美色的是rūpa（色、形）-vān，有品德的是guṇa（德）-vān，有福的即尊贵的是bhaga-vān（世尊，薄伽梵，此系照一般解释）。不仅如此，过去分词加上这个后缀成了较通俗的（口头的）梵语常用的过去时形式，表示“有了这种情况的”。于是，gata-vān（走了）和ukta-vān（说了）的形式出现了。这样，动词变化变成名词、形容词一类变化，简单多了。至于联系所有

① 或译《爱达罗氏梵书》Altareya Brāhmaṇa，印度孟买刊本（仿贝叶本）。这个故事常被选引。

② 作为代表的语法符号和加后缀的构词法，参看《梵语语法波你尼经概述》。

物的当然也可联系到人。putra-vān (有子的), patnī-vān (有妻的)。这个-vat 相当于现代印地语——乌尔都语中的-vālā。pesā-vālā (有钱的), jāne-vālā (要走的) 等等。这个形式因为简单易用, 所以虽不古雅但实际上构成的词很多, 尤其见于解说古书或口头说梵语时。印度逻辑(因明)用的一个公式化的例子是“此山有烟”故“此山有火”; 其中“有烟”是 dhūma (烟) -vān, “有火”是 vahni (火) -mān, 都是用的-matup 后缀, 不是用动词表示有(则《思辨概要》Tarkasa ngraha)。

可是梵语语法家很早就订了一条限制, 这就是《波你尼经》后约百余年(大概在公元前两三百年, 我国秦汉之际)的《释补》的规定: 表示有附加性质的形容词不可加这个后缀<sup>①</sup>。所以, 白是śukla, 不可再加这个后缀成为 \*śukla-vān<sup>②</sup>, 那是错误的形式。道理很明显: 形容词不必再加形容词后缀。“形容词”是现在说法, 原来的话是“有附加性质者”。“附加性质”原语是 guṇa, 旧译“德”。

这一条限制所依据的思想显然是把词义分为三类: 一是指一件东西, 二是指一桩行为, 三是指一种性质。前二者可加这后缀而第三种不可加。这种分析恰恰是古代印度哲学所公用而各派有不同解释的, 对于客观事物的分类。指这三类的词既是术语, 又是普通词。胜论(卫世师迦)派把这些列入世界基本范畴, 玄类的译语是: “实”(dravya)、“德”(guṇa)、“业”(karma), 即, 实物、性质、行为<sup>③</sup>。这也是古代印度书中的常用语。语言中对客观世界的分析正是思想上对客观世界认识的反映, 语言与哲学思想是密切联系的。古印度人在认识上对客观世界事物的分类既有这三项, 应是先在语言中反映出来, 而后形成哲学概念, 发展为体系。

由上述可见, 汉语中对于存在分析出了“有”和“在”, 又分析出了“有”和“无”, 又分析出了“有”和“是”, 而这些在梵语中统统归之于存在。另一方面, 梵语将事物分为“实”、“德”、“业”, 将“所有”作为“从

① 《释补》Vārtika。所引句附在前引《波你尼经》经文及下一句之下。“有附加性质的形容词”原语是“德”, “不可加”原来术语是“失去”或“不见”, luk。

② 星号指错误形式。

③ 见玄奘译:《胜宗十句义论》。

属”而纳入表示事物互相关系的词形变化格式之中，这是汉语所不习惯的。

这里插说一点。梵语的名——形——代的八格变化，按照《波你尼经》的语法体系，可以看出其思想体系是：在事物中，两者之间的从属关系是属格 (ṣaṣṭhī, 第六格, genitive); 两者之间的时空方位关系是为格 (Sampradāna, 向, dative), 从格 (apadāna, 离, ablative), 依格 (adhikaraṇa, 在, locative), 第一个是向着前去, 第二个是背着离开, 第三个是依附在上; 两者之间的主动和被动关系是体格 (kartṛ, 主, nominative), 业格 (karma, 宾, accusative); 独立无关的是呼格 (Sambodhana, 呼, vocative); 两者以外相联系而被使用或起发动作用的第三者是具格 (karaṇa, 作, instrumental)。这八格表明了语言中反映的对客观事物之间关系的认识和分析。在汉语中还不见有这样与思想的认识分析相适应的, 系统的语形变化。然而语法家的分析究竟是有些“削足适履”, 所以只能说语言中有此依据, 引出语法家和哲学家的系统分析, 却不能说语言正符合语法家和哲学家的体系。那样就颠倒了, 成了唯心主义和形而上学的说法。人不是遵照少数人的范畴规定说话的; 语言是具体的, 活的, 经常变化的, 但总是反映对客观世界的认识的。

以上说明了梵语关于存在的词根的笼统概括方面, 以汉语对照, 看出我们分析的, 他们不加分析, 由此可见语言与思想的联系。下面说一下梵语关于存在本身所用的词根的分析, 而这在汉语却不是那么清楚, 从翻译中可以看出问题: 语言有别, 传达另一语言所反映的思想在细微处难以确切。

梵语中常用以表示存在的词根, 除了上述的√as (有) 和√bhū (有) 以外, 还有√vid (见), √vṛt (转), √sthā (立), √vas (住), 至于出生、死亡、行动等非指存在本身的词不算。这里举的六个词根中, 前两个是基本的, 后四个各有本义, 但都可用以表示存在。在后四个中, 前两个用得更多, 后两个用得少。这些在使用时, 尤其在诗体作品中, 似乎没有什么区别; 但在哲学用语中, 各词却依其本义而有不同含义; 即在一般应用中, 往往也有语义区别, 不能互换而含义无丝毫改变。

先看两个最通用而又几乎一样的√as 和√bhū。

《波你尼经》的《根读》(Dhātupāṭha) 中注√bhū 是 sattāyām (存在 < √as), 注√as 是 bhuvi (存在 < √bhū)。两者互注, 似乎没有什么区别。经文

的二章四节五十二句说：“aster bhūh”（√as 在过去时和将来时等形式中改用√bhū）。过去时虽有出于√as 的 āsa（过去、完成）和 āsīt（过去、未完成），但常用出于√bhū 的 babhūva。过去和将来的合成形式则仍可用√as 作为一个成分。由此可见，表示有时间性的存在主要用√bhū，而表示不含时间变化限制的存在则用√as。

概括说，这两个词根的含义的主要区别是：

√as 指单纯的、抽象意义的存在，或静的、绝对的存在。

√bhū 指变动的、具体意义的存在，或动的、相对的存在。

在实际应用中，可互换的很多，区别不突出，但在互换就会改变意义的地方就可看出这种分别；有的形式只用一个词根，如分词，区别也显著。

例如：“asyāḥ kim abhavat?”（她遭了什么事？直译：她的什么事发生了？）

这里的√bhū 不能换成√as。

“yad bhāvi tad bhavatu!”（要出现的事尽管出现吧！）

这里的√bhū，前一个不能换，后一个虽可换√as，但换了以后，口气略有不同，前后两词不相照应。

最明显的例子是佛教的“缘生”（pratītyasāmutpāda）公式：

梵语：“asmin sati, idam bhavati”

巴利语：“asmin sati, idam hoti”

两者一样。巴利语的 hoti 即梵语的 bhavati。巴利语的公式见《中尼迦耶》；梵语的见《中论》初品《观因缘品》，梵本（月称《释论》本）第十颂，原诗中词序为迁就韵律略有改动<sup>①</sup>。

这个公式的意思是：有了这个，就出现了那个。那个的发生是以这个为条件，或这是前因而那是后果。前半句中的存在用√as > sati（分词依格），指单纯的存在，不算其过程，只作为已具的条件；而后半句中的存在用√bhū > bhavati（现在时），指变动的存在，发生，出现，形成。前一存在单指其

<sup>①</sup> 《中尼迦耶》Majjhimanikāya II. 32. 伦敦刊罗马字本。《中观释论》Madhyamakavṛtti 彼得堡1910刊本。以下引文同。《中论》P. L. Vaidya 1960校刊本尚未见到。



有，后一存在指其从无到有。前一意义的语法形式只能用√as，后一意义的语法形式可用两根，但这里的意义只能用√bhū。

汉译这句是：“此有故彼有。”（《佛说大乘稻秆经》）<sup>①</sup>“依此有，彼有”（玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷九）。“有是事故是事有”（鸠摩罗什译《中论·破因缘品》，原为“说‘有是事故，是事有’不然”）。这三个译文都没有译出动词区别。但唐代波〔罗〕颇蜜多罗（明友）译的《般若灯论》引这公式便改为“此有，彼法起”（原为“此有，被法起，是义则不然”），用“有”、“起”两个动词，显出不同了<sup>②</sup>。

再举《中论》汉译中一个明显经过推敲的例子。

《中论》第二十七品《观邪见品》中，作者龙树要论证永恒不变的“我”（肉体的以至精神的个体或魂灵或灵魂）不存在，开头便问：“我”在过去存在吗？“我”在未来存在吗？就是说，现在的“我”能出现于过去吗？能出现于未来吗？这个“我”都是指与现在的“我”同一的“我”。问的是这个“我”是否存在于过去及未来。因此，动词当然要用“出现”即√bhū，以表示是指在不同时空中的出现而不是指无时空限制的绝对的存在。龙树论证的目的正是为了否定这个绝对存在物。在梵本第二、三、九、十四颂中，他用的都是√bhū > abhūm（这不是符合梵语语法规定的不定过去时 aorist 的形式，月称在《释论》中除引文外就改为正确的形式 abhūvam 了）和√bhū > bhavisyāmi（未来时形式）。这里，语法和习惯也要求这样的词根和形式，可见语言反映的含义也是如此区别了√bhū 和√as 两种存在。

为说明问题，下面先将这些颂句的原文及译文列出：（“秦译”是指后秦鸠摩罗什译的《中论》颂本，“唐译”是指唐朝波〔罗〕颇蜜多罗译的《般若灯论》颂本）

第三颂：

原文：abhūm atītam adhvānam

秦译：过去世有我，是事不可得；

<sup>①</sup> 《大乘稻秆经》敦煌本，大正藏 712（第十六卷）。同经异译的《了本生死经》、《稻秆经》等无此公式。印度郭克雷教授 prof V. V. Gokhale 据西藏拉萨功德林所藏梵文写本 1960 年校刊的《稻秆经》Sālistambasūtra 中也没有这公式。

<sup>②</sup> 《俱舍论》，藏要本。《中论》、《般若灯论》，碛砂藏本（影印本，下同）。

ity etan nopapadyate  
yo hi janmasu pūrveṣu

过去世中我，不作今日我。

sa eva na bhavay ayam(3)

唐译：过去世有我，是事则不然；  
彼先世众生，非是今世者。

第九颂：

原文：nābhūm atītam adhvānam

秦译：过去我不作，是事则不然。

ity etan nopapadyate  
yo hi janmasu pūrveṣu

过去世中我，异今亦不然。

唐译：今世无过去，是事亦不然。……

tato 'nyo na bhavaty ayam (9)

若今与前异，离前应独立。

第十二颂：

原文：nāpy abhūtvā samudbhūto

秦译：先无而今有，此中亦有过；

doṣo hy atra prasajyate  
kṛtako vā bhaved ātmā

我则是作法，亦为是无因。

唐译：非生共业起(?)此中有过故。

sambhūto vāpy ahetukaḥ(12)

我是作如瓶，先天而后起。

这一颂中的“作”是 kṛtaka 即“造作的”。唐译释论中说：“我者云何？是造作耶？”颂中又加了“如瓶”（所据原文有异?），很明白。秦译这里的“作”同前面的“作”（出现）混淆了，故改为“作法”。唐译改译√bhū为“起”，而译√kṛ为“作”，较清楚。

第十四颂：

原文：adhvany anāgate kiṃ nu  
bhaviṣyāmīti darśanaṃ  
na bhaviṣyāmi cety etad

秦译：我于未来世，为作为不作？

如是之见者，皆同过去世。

唐译：或有如是见：来世有我起？

atītenādhvanā samam(14)

来世无我起？同过去有过。

这些颂都是为了破“我”，否定有一经常存在的永恒自体——魂灵或灵魂。照佛教的理论说，这个不变的精神自体“我”，在过去和未来，不能说存在，也不能说不存在，两种说法都会自相矛盾，因为存在总是变动不居的，只能是“出现”，“作”，“起”；而又不是“造作”出来的，又不是“无因”而生；所以只能是“缘生”，归到佛教的一个根本信条。对于这一教义的解说自然佛教各派也不完全一致。

这一系列颂中，只有原文第五颂两说“无我”用了√as (nāsty ātmā)，这是断言其不存在，故不用√bhū。秦译“都无有我”，唐译却未明白说。

再看√bhū的译法。鸠摩罗什的汉译《中论》中既用了“有”，又用了“作”。例如前举的第二、三、九、十四颂，汉译√bhū是“作”，这只能是“圣人不作”，“王者之不作”，“贤圣之君六七作”中的“作”，意义是“出现”。第三颂和第九颂原文大体相同，只是一肯定，一否定。汉译中前者用“有”而后者用“作”，显然是一词二译。这是鸠摩罗什理解原文用√bhū是与佛教的根本教义“刹那生灭”、“无常”、“无我”、“缘生”密切相关的，因此要在汉译中表达出来。《般若灯论》把“作”改译为“起”，与“造作”、“作为”分别开来。这都是因为梵语中“存在”两词根之异在汉语中不见，所以古代译者要费心推敲。

认为存在是变动不居的过程的佛教哲学思想，与√bhū的对客观世界中变动的存在的认识的语言反映，两者是一致而相关的。

不但主张“空”的龙树是这样，主张“有”的弥勒也是这样。他们对于语言中常用的√as和√bhū的意义有认识论上的区别这一点是清楚知道的。试看弥勒的《辩中边论》颂本的开头（序目颂后），也就是他说明基本理论的一节诗，其用词和含义是密切配合的。其中几个颂句的梵语原文<sup>①</sup>和唐朝玄奘的汉译文《辩中边论》（以下称唐译）、南朝陈代印度和尚真谛的汉译文《中边分别论》（以下称陈译）值得考察一下。

<sup>①</sup> 据安慧的《疏》：Sthiramati: Madhyāntavibhāgatikā 日本山口益校刊的名古屋版，Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā 印度《加尔各答东方丛书》版《初品》。下引汉译两种俱依磻砂藏本。

第一句：原文：abhūtaparikalpo 'sti

陈译：虚妄分别有。

唐译：虚妄分别有。

这句动词“有”用√as，强调其存在，而“虚妄”用 a + √bhū > a + bhūta，指本未出现的，非真实的。就是说，将本来没有真实出现的各种事物加以“分别”而在主观上认为其出现，这是主观客观分离对立，是确实存在的事实。换句话说，先肯定人对客观现象中事物的结合、分别、变化的主观认识。这个“有”正是佛教的“一切有”派 (sarvāstivāda) 的所谓“有” (asti)；不过两派理论虽有联系而基本点大有不同。

在接下去的一颂中，弥勒综合前一颂的理论说：

原文：sattvād asattvāt sattvāc ca

陈译：有、无及有故。

唐译：有、无及有故。

“有”、“无”、“有”三个词都是从√as 变出来的一个词 sattva，指一般的存在。梵语没有“无”词根，只是用表示否定的前缀 a-。但这里的“无”和前引的“虚妄”同用 a-而词根不同，一是√as，一是√bhū。

sattva 这个词出于√as > sat 加 tva，和出于√bhū 的 bhava，虽然在指生物、存在物时似乎相同，但含义却有区别。《波你尼经》1.4.57. 用 sattva 兼指生物、无生物，即一般存在物。

作为哲学术语的 sattva 的一个意义是数论（僧佉）派的“三德”之一，指真实存在、光明、欢喜等“德”，即事物的好的一面。真谛在《金七十论》中音译为“萨埵”。这个词在佛教术语中则是“有情”，所以“菩提萨埵”（菩萨）的原文是 bodhisattva，意译为“觉有情”。这里的“有情”音译也是“萨埵”，指“芸芸众生”。√as > sat 表示存在，译为“有”。-tva 是后缀，表示其性质的抽象（仿佛英语的-ness），译为“情”。“有情”即“存在物”，“生物”（如英语 being）。作为数论派术语，“萨埵”是存在的一个本性、特性（“德”）。作为佛教用语，“萨埵”又是另一回事。但同出一源，俱由对存在的分析认识而来。《辩中边论》中这一句用的 sattva 显然只是指存在而不是指存在物，但也显然是强调这个存在的确实性质，确实是“有”和“非

有”——无。

√as > sat 是“有”，又是“真”，又是“善”。存在首先是事实，所以√as > sat > satya 真理。√as > sat > safī 节妇（殉葬的寡妇）。在哲学及一般著作中常出现的 sad-asat 是有无、真伪、善恶、是非，总之，这是以究竟的对立物的统一标明一切，即他们所谓宇宙的根本。

在著名的最古的哲学诗之一，《梨俱吠陀》第十卷第一百二十九首诗中，开头一句就是：

“nāsad āsīn no sad āsīt tadānim”（那时既没有“有”，又没有“无”）

这里的“无”原词是“非有”。从这接下去是一连串的 āsīt（√as 的过去时形式），但到最后两颂中提到世界出现时，两次都用了 ā-babhūva（a + √bhū 的过去时形式，出现，发生）。这清楚表明这位问宇宙起源的哲学诗人使用√as 和√bhū 的用意是不一样的。这两个同表示存在的词根的不同使用和不同含义反映出对存在的分析认识。

吠檀多派唯心主义哲学体系的口号，一是 om tat sat（唵彼真），指“那个真实存在的”，一是 sac eid ānanda，即“真、心、喜”，以此标明绝对精神存在的性质。这两处（“存在”和“真”）用的是一个词，都是√as > sat。这个词不能用√bhū > bhava。

由√bhū 变出来的 bhava，也是存在、存在物、生物，但和由√as 变出来的 sattva 在哲学意义上大有不同。sattva 可有超越时空的抽象含义，而 bhava 则在时空之内。前者含有不变的绝对性，而后者的含义是有变化的过程。一无限，不计始终；一有限，有始有终。

作为抽象概念，bhava 也是“有”。这在佛教基本理论的十二“缘生”中是一个环节。十二个“缘生”环节是“无明——行——识——名色——六入（六处）——触——受——爱——取——有——生——老死。”前面九环节都是溯生物存在以前，到“有”出现了存在，然后是由肉体的生以至于死。这里的“有”显然是变动不居的，有限的，处于时空中的存在过程。这种“有”只能是√bhū > bhava，决不能是√as > sattā 或√as > sattva，更不是√as > sat。

bhava（有）加 aṅga（分、支）成为 bhava ṅga（此照巴利语拼法，梵语

应为 bhavāṅga), 汉译为“有分”, 即, 存在的一部分; 作为术语, 称为“有分识”, 指意识方面 (现代意义的, 不是佛教哲学术语的“意识”), 类似 (只是类似) 我们现在所说的潜意识或下意识; 这是后来发展成为著名的所谓“阿赖耶识” (ālayavijñāna) 的源泉。在巴利语的《清净道论》 (Visuddhimagga) 或汉译的《解脱道论》 (梁僧伽婆罗译, 为《清净道论》的别本) 中都有阐述。把潜在的意识之流加以分析, 作为接受感觉刺激和分析并认识感觉对象的精神活动, 称之为存在的一部分, “有分”。这是一种心理学的考察和分析, 远在现代欧洲人分析潜意识之前。当然, 一千几百年前的这种对心理过程的分析只能是粗糙的, 由内省观察而得的, 然而并不全是主观唯心的。它同现代所谓潜意识也不能说是一回事。它的说法有点像是指脑神经系统的一刻不停地接受刺激和作出反应的活动。后来的“唯识”一派理论体系中的“阿赖耶识”更不能说就是原来的“有分识”。就本来的“有分”而论, 承认意识由感觉之门得到信息而认识外界并作出反应, 承认意识之流是可以分析为刹那间生、住、灭的连续而非静止不动, 承认这是存在过程中的一个重要部分, 这些还是值得注意的。这种对“有分”的“有”, 即√bhū > bhava 的分析和认识, 也可说明√bhū 的含义<sup>①</sup>。

bhava 发展为 bhāva, 也是指存在; 但一般指的是情况、性质、感情。因此, 这成为诗和戏剧和美术理论 (亦即美学理论) 中的一个重要术语, 可译为“情”, 即情调与情况。从《舞论》 (Nāṭya śāstra) 起, 对此就有分析, 其中又分“固定的情” (sthāyibhāva) 和“不定的情” (vyabhicāribhāva)。这也是从√bhū 的含义中衍变出来的, 与从√as 变出的 sattva 含义不同, sattva 不能指变化多端的感情。语法也用 bhāva 作为术语, 指抽象含义、概念等。《波你尼经》5. 1. 119 以下及 6. 4. 168. 将 bhāva (有) 和 karma (业) 并列, 指存在与活动。

在和《波你尼经》时代相仿的《尼录多》 (Nirukta)<sup>②</sup> 中, 名词和“述词” (动词) 的定义又正好是一个用√as > sattva, 一个用√bhū > bhāva:

① 参看拙作《说有分识》, 载《现代佛学》1963年第3期。

② 印度浦那版, 拉加华德 Rajavade 校本。

名词: *sattvapradhānāni nāmāni* (以存在物为主体的是名词)

动词: *bhāvapradhānam ākhyātam* (以存在为主体的是述语词)

梵语中前两个词都是出于“存在”的不同词根和不同含义，而汉语无此区别，只好一个加上“物”字。原来却是一静，一动；一成事物，一显变化。

此外，*bhū* 作为名词是大地和世界。*bhūta* 也是存在物，是“出现过的”、物、生物、鬼魂，但又构成 *mahābhūta*，即汉译佛教术语“四大”之“大”，又译“四大种”，即地、水、火、风四种“元素”。印度非佛教的一般说法是“五大”，加上一个“空”（不是佛教术语的“空”*sūnya*、零，而是空间、空气、*ākāśa*）。这些物质元素是可变的，可分析的，可集合的，所以只是  $\sqrt{bhū} > bhūta$ 。它们出现为具体的存在物，不是抽象的存在概念。照佛教和其他唯心主义体系说，物质非永恒而且出于精神，当然只能是 *bhūta*（出现的）了。

现在我们再回头来看《辩中边论》。开头颂中的第一句“虚妄分别有”（前面已引），以下三句是：

原文: *dvayaṃ tatra na vidyate*

陈译: 彼处无有二。唐译: 于此二都无。

*sūnyatā vidyate tatra*

陈译: 彼中惟有空。唐译: 此中唯有空。

*tasyām api sa vidyate*

陈译: 于此亦有彼。唐译: 于彼亦有此。

这是弥勒的“非空非不空”的所谓“中道”的理论，仿佛是从龙树的“空”发展出来的对立面。两者都自认是“中”(*madhya*)，而说其他是“边”(*anta*)，即，有片面性。从“一切有”，即一切“法”(*dharma*)都存在 (*asti*) 的理论到“空”的理论，即，“法”不永恒，物与人皆“假名”，可拆散、分析、变化、灭亡，只是就现象立名称，最终只有容纳一切变化存在物而作为其基础、来源、归宿地的“空”是真实永恒的存在。这是在早期的汉译佛经《那先比丘经》(巴利语别本名《弥兰陀问经》*Milindapañho*) 中已开始有了的理论，但到龙树、圣天才大发展。弥勒、无著又承认“有”而作综合的发展。这个“有”——“空”——“有”的发展，显出“肯定——否定——否定之否定”的辩证发展规律。

这里不讨论龙树或弥勒的“中道”，不讨论佛教哲学思想的发展，要说明的只是，这三句诗中的“无”、“有”、“有’”三词在原文中是√vid > vidyate，同第一句的“有”√as > asti 不同。这个√vid 是√as 和√bhū 以外的第三个常用以表示存在的词根“有”，即“见”或“被见”。这样变化的√vid 在《波你尼经》的《根读》中列入两类，注的意义一是 jñāne (知)，一是 sattāyām (存在)，后一注和注√bhū 一样。这是不是表示存在即是被知呢？(第四类变化形式和被动形式一样)。vidyate 与贝克莱的“存在即被感觉”(Esse est percipi) 似乎有点通气了。不过一般用 vidyate 表示存在，并不像贝克莱那样，却是反过来的，是由其被感觉而知其存在；这不是唯心，反而是唯物。

现在举一个把三个表示存在的词根(√as、√bhū、√vid)都用上的例子。《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā) 第二章第十六颂前半：

“nāsato vidyate bhāvo” (未见不真实存在的 [东西] 出现)

“nābhāvo vidyate satah” (未见真实存在的 [东西] 不出现)

这里只用了三个词根和否定词 na 和 a-。sat 是真实存在的“有”，出于√as。bhāva 也是存在，但不是终极的绝对的真实存在，出于√bhū。abhāva 也出于√bhū，指不存在、不出现、灭亡、无。vidyate 既是指出现于眼前，由感觉而知，也可以指实际存在及真知，出于√vid。na vidyate 是没有、不见、不知、不存在、无。若将三个存在词根都译为“有”、“无”，则成为似乎玄虚实无意义的话：“无之有无有，有之无无有。”

若不细追各派的纷纭注释，这两句话其实只是说精神不灭，说只有精神是永恒的真实存在。这是从《迦吒奥义书》(Kāṭhohanīṣad) 来的思想。不真实存在的东西 (asat)，如冷热及瓦罐，并不能认为是真正出现的真实存在物，因为它们都是可变的，可分解的，有始有终的，不是究竟的永恒的绝对真实。只有精神的“我”(ātma)，即魂灵或灵魂之类，才永存不变，不可分解，不灭亡，并作为真实存在而出现为智者所知 (vidyate)。这个“知”是√vid，正和前引《辩中边论》一连三句用的动词“有”、“无”一样，可见也都是指实际存在或“真知”，不只是为感觉所知。这一理论自然是唯心主义的独断说法，但也有其自己的逻辑推理，由三个同表示存在而含义有所区别的词根显



出来，在梵语中是很自然、很明白的。佛教驳斥这种有“我”的话由前面所引龙树《中论》可见。两相对照，虽是唯心主义内部之争，但也可由此稍见古代印度哲学思想争论问题及其语言与认识的依据。

不过 vidyate (被知、存在) 仍是较含混的“有”，不像另两个词根那样常有区别，所以并不处处突出“知”的含义。至于出自√vṛt (转) 而表示存在的动词就在使用上也常有着自己的色彩。例如戏剧中常见的話：

“idam me manasi vartate” (我心里这样想)

“Sāyam samprati vartate” (现在黄昏到了)

前一句直译是“这个在我的心中转”，正像是汉语的“转念头”。后一句的“转”指的是出现了而且正在发展着。显然这个词根指的是动态的存在。

《波你尼经》4. 4. 27. 用了 vartate (转)，也正是指“活动、存在”。

以佛教哲学观点看来，一切都流动不停，刹那生灭，这样的存在当然是“转”了。如《唯识三十颂》：<sup>①</sup>

tac ca vartate srotasaughavat

玄奘译：恒转如暴流。

《三十颂》的开头一句话：“由假说我法，有种种相转。”这句的“转”是√vṛt 加上 pra-成为 pravartate，强调继续不停地向前 (pra) 流动的存在，更不是只指具体的东西的转动。

又如：“tad akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam” (对着各感觉器官不断出现的称为感觉)

这是“现量”，即感觉或感性知识一词 (pratyakṣa) 的照语法公式解词而下的定义。原文见《摄实论》所引<sup>②</sup>。这个公式的汉译见于玄奘译的《因明正理门论》(署义净译者文同，原文尚未出)：

现现别转，故名现量。

这是完全照字直译，连 prati 都直译为“别”，“转”字也照词根原义译；不对照原文，实在难懂。原来的动词√vṛt > vartate 正是指出现又有不停变动

① Triṃśikā S. 法国烈维 S. Lévi 校刊，1925，巴黎版。

② Tatvasaṅgraha. 印度巴罗达 1926 刊本，第 372 页。

情况的存在。

这种哲学意义的区别在普通应用中往往模糊，但仍有语感的区别。说 *nāsti*，或 *na bhavati*，或 *na vidyate*，或 *na vartate*，意思都是没有；但四个说法的语感略有不同。第一个是完全否定，“不存在”，第二个也差不多，“不出现”，“没有过”；第三个是“不见有”，“不知”，较缓和；第四个是“不通行”，缓和多了。从早期用的  $\sqrt{as}$  和  $\sqrt{bhū}$  两个同表存在的词根到后来四个词根并用，这是语言的发展，也是思想的发展。

至于用  $\sqrt{sthā}$ （立）和  $\sqrt{vas}$ （住）表示存在，可以望文生义，知其表示常在而有形象化意味，不必再举例说明。不过这两词根中  $\sqrt{sthā}$  用得较广泛。在现代印地语——乌尔都语中，表示存在的过去时形式有两个：一个是 *huā*，出于  $\sqrt{bhū} > ho$ ，一个是 *thā*，出于  $\sqrt{sthā}$ ，代替了  $\sqrt{as}$ 。

客观世界的种种现象通过感官达到大脑，这是输入一种信息；经过大脑加工后反映出来通过语言符号传达到外界，这是输出一种信息。这不是消极的机械的反映，也不是简单的刺激反应，而是经过加工的能动的反映。这个由巴甫洛夫学说的第二信号系统揭示的复杂的认识过程应是心理学的研究对象。现代也有人作“心理语言学”的探索，而社会心理学的研究也与此有关。这也可以说是语义学或语义哲学的问题。经过认识中分析而用语言传达出来的信息往往是更复杂的哲学认识的开始。因此，一个民族语言中某些特点往往与它的早期哲学思想中某些基本观点有关，甚至，作为出发点，与以后发展的一些哲学体系也有关。从语言信息可见各民族的对外界认识和分析加工有同有异。例如，汉语注意时空中坐标而区别“有”和“在”，梵语则注意静态与动态的存在而区别“有”为  $\sqrt{as}$  和  $\sqrt{bhū}$ 。梵语中对这两个词根的有时清楚有时模糊的分别用法，显示出古代印度人开始区别出概括的静态存在，即，“有”一事物，和变动不居的动态存在，即，从无而“有”，暂“有”还无。由此，在古代印度哲学中， $\sqrt{as} > sat > sattā$  所指示的意义是最终的真实的存在，对这一点各派并无异议，只是对这个存在的性质各有解说。但是对于  $\sqrt{bhū} > bhava$  一类的存在，即带有变化和运动意义的相对的存在，就很有不同看法，而且都认为这类词指示的不是最终的真实而是现象。这两种“有”的关系是彼此争论不休的哲学问题。其背景当然还是与社会有关。

佛教哲学的根本观点之一是“无常”，推到极端是“刹那生灭”，一刻不能停留，一切都在永恒不息无始无终的变化之中。生物有“生、老、病、死”，无生物有“成、住、坏、空”，宇宙一切现象都是永不停息的洪流。大概那些思想家最初只是想超脱生死“轮回”，因而以“缘生”作解释；后来则由“缘生”、“轮回”而追求因果关系；终于不得不承认一切都互相依存，前后相续，而不能常住永存。再进一步，连“轮回”中的精神存在物（即灵魂或灵魂）也不能不是可分解的，而且是不停变化、“念念相续”的存在，于是不能不得出“无我”的结论。这样，哲学的推论和宗教的原理有了矛盾，于是出现一个超脱这一切的最终的真实——“涅槃”或“圆寂”。这可以说是与语言中√bhū > bhava“有”的认识有关的。另一方面，正统的即承认最古的《吠陀》为圣典的派别，如前弥曼差派和尼也耶派，当然不能承认佛教的学说，因为它首先动摇了宗教经典即祭祀和依靠祭祀为主的祭司（婆罗门）的生活凭借。所以“声是常”和“声是无常”成为辩论焦点。“声”就是词，词构成经典，类似咒语。《正理经》(Nyāyasūtra)<sup>①</sup> 第一篇第一章第七句说：

āptopade śah śabdah [权威（人士或经典）的训词就是声]

诵经行祭的人（婆罗门）必认“声”为“常”（永恒），而游行教化的出家人（沙门）必抛弃这种经咒，认为“无常”。对“声”这个权威。一派肯定，一派否定。至于其他派别的争论焦点则并不在此。然而，佛教徒标榜的“无常”理论也实现在他们自己身上。他们自己也向对立面转化，很快就由托钵乞食变成了社会上层。另一方面，上层的祭司中有些也变得不得不靠乞讨布施过活。于是原来讲“无常”的转而讲“常、乐、我、净”，原来高举“有”和“常”的转化成大讲其“幻”，这就是后弥曼差派或吠檀多派。这里显出历史的辩证法。

以上的极简略的描述可以显示古代印度哲学中的一个很大的争论问题是与“常”和“无常”，或绝对和相对，或静和动有关联的；而这在语言中从区别√as和√bhū的两种“有”可以透露出一点最初认识的消息。语言与思想紧密结合。

<sup>①</sup> 印度浦那版，1939年。

√as 和√bhū 这两个词根同中有异，在汉语中难以表达，已如前述。在欧洲语中如德语中的 sein 和 werden，英语中的 being 和 becoming，法语中的 être 和 devenir，都不像梵语中的自然配对，通用而又有区别。

“有”的对立面是“无”，“无”（abhāva 非有）并不就是“空”（śūnya 零号）。作为词根的“有——存在”没有对立的“无”词根。这个“无”或“非有”（abhāva），前弥曼差派认为是六种“量”（可靠认识）之一；同样承认世界是可以分析的真实存在的卫世师迦派（胜论）认为是“句义”（世界范畴）之一。反而佛教中较早一派标榜“一切有”，佛教也从不承认“无是可靠认识或世界范畴”。“涅槃”即“圆寂”，并不是“无”。讲“常”的要肯定“无”，讲“无常”的又承认“有”，这是什么道理？这就涉及古代印度哲学中另一个重要问题，即“无——空——零位”问题，这里不能论及。至于古印度哲学界常争辩的对立物中求统一的问题，如，有与无，个体与全体，主体与客体，常与无常，真与伪（是非、善恶），因与果等就涉及更广难以尽述了。

以上所说只是非常粗疏的一点看法，不过是提供参考并期待教正而已。

（原载《哲学研究》1980年第7期）

# 动词“To Be”与 Being 概念研究之回顾

[美] C. H. 卡恩著 韩东晖译

我从 1963 年开始研究希腊动词“to be”，原计划写成《希腊语动词“to be”与 Being 概念》一文<sup>①</sup>，但实际上于 1973 年完成了一部关于希腊语动词“to be”的书<sup>②</sup>。我的目标是提供一种用以研究希腊存在论的语法导论。我试图在哲学家对“to be”的特殊用法之外，对其日常用法及涵义的语言事实作一番描述，以澄清与巴门尼德、柏拉图和亚里士多德所发展的关于 Being 的理论相分离的前理论（pretheoretical）要点。那时我认为，而且现在还认为，我们对动词 *esti/einai/on* 在古代的用法理解得很贫乏，而现代的大部分讨论都被错误的假设所损害了，尤其是把关于存在（existence）与系词（copula）的观念无批判地用于解释古代的文本。现在我利用这个机会总结一下我的研究成果，包括对这个动词以及对一些早期哲学文本的解释。

## 一、传统观点的扭曲影响

在我看来，不但在语言学家和文献学者对动词“to be”的传统解释上存

---

① 《语言的基础》第二卷，1966 年，第 245—265 页。

② 《古希腊语中的动词“Be”》，Reidel，1973 年。《动词“Be”及其同义词》（第六部分），J. W. M. Verhaar 编（即《语言的基础》补编系列第 16 卷）。

在着混淆，在对古代 Being 理论的哲学注疏上也是如此。这两种混淆互相影响，因为语言学家从哲学（和相对肤浅的有关哲学研究）那里借来了他们的概念，而哲学家同样也利用语言学的理论作为他们论述希腊存在论的基础，而且有时还把这些理论作为武器来攻击希腊的 Being 概念。我将从叙述公认观点的原则性错误开始，这一公认观点是指 20 年前占主导地位的、至今仍然流行于许多教科书和评注中的观点。

1. 一般认为，*einai* 的用法可以划分为（1）意即“存在（exists）”，（2）仅用作系词<sup>①</sup>。但这种二分法在理论上是不稳固的，在描述上是不恰当的。所以在理论上不稳固，乃是因为（1）是一个语义概念，而（2）是句法概念。一个合理的理论则应当把“exists”与这一动词的其他涵义（meaning）相比照，而把系词的句子构造与其他构造相对比。这种二分法唯一能够自圆其说的是，假设存在着涵义与句法的一一对应关系，这样系词的用法完全没有涵义，而动词在独立构造中（而不是系词构造）总是意味着“exists”。但这些假设一无是处。

2. 比较语法学对 *einai* 及其印欧词根 \**es-* 的传统解释认为“存在 - 系词”的区分是当然的（这种看法可以追溯到 Brugmann 和 meillet，并在对英语系词的某些解释中反映出来），进而认为，动词 *be* (*einai*, *es*) 最初和其他动词一样，也有具体的涵义。其最初的涵义就是 *to exist* 【存在（方括号内的译文仅供参考）】，或更具体一点意味着 *to be present* 【在场】或 *to be alive* 【生存】。与俄语及其他许多语言相似，在所谓名词性句子（nominal sentence）中，谓语法名词和形容词的表达最初无需动词，如：*John is wise* 就成为简单的 *John/wise*；*John is a man* 即 *John/ (a) man*，等等。但随着时间的推移，人们发现在名词性句子中引入动词是有用的，因为这样可以表达印欧语言中定式动词（finite verb）所负载的各种形式，如时态、人称、语气等。因此意即“exist”的动词 *be* 就被引入了名词性句子，而逐渐丧失了原义，蜕变成一个“空”词或“纯粹的”系词，即满足每一个句子都必须包含一个动词这一需要的句法

<sup>①</sup> 就我所知，J. S. 密尔在《逻辑体系》（1843，I，iv，§1）中对这种二分法作了最早的清晰叙述。而他的观点又得益于其父詹姆斯·密尔的著作《人类心灵分析》。但更早的哲学家如 G. Hermann 在 1801 年就已经使用了这种二分法。

功能。

这一历史性考察的理论被堂而皇之地写入了教科书<sup>①</sup>，但实际上没有任何证据能够支持它。看似证据的东西其实是与其他动词相对比而产生的误导结果，这些动词（如 *turn pale*, *grow tall*【变得苍白；长高】）既构成了一个谓词结构，也明显具有独立的涵义，但又在时间的推移过程中逐渐被用作 *be* 的替代词或异干词（*suppletive*），甚至提供了现在被综合进动词的词形变化的形式。[因此英语中的 *am*, *are* 和 *is* 源于 \**es-*，而 *be* 则源于印欧语言的 \**bheu-*（*to grow*, *to become*【生成】），*was* 源于 \**wes-*（*to dwell*, *stay in a place*【位于】），法语中的 *étais*, *été*，意大利语中的 *stato*，西班牙语中的 *estar* 皆源于拉丁语的 *sto/stare*（*to stand*【站立】）。] 然而，这些对比证明不了什么，因为在每一个事例中，已知的历史发展都预设了印欧语言中存在着一个基本的系词<sup>②</sup>。毫无疑问，最初的系词是 \**es-*，即英语中的 *to be*。印欧语言没有系词的前历史状态的观念纯粹是个天方夜谭。在希腊语的早期文本中，*einai* 的系词用法无论如何都占压倒性的优势，比任何其他用法都更频繁。那种认为存在性用法不管怎么样都更基本或更原初的观念不过是偏见，这种偏见部分是由于误把存在当作普通的谓词，同时还掺杂着经验主义的意义理论，假定任何语词的原初意思都是具体而生动的，犹如休谟所说的“印象”。

因此，我试图进行一次温和的哥白尼式的革命：恢复系词在 *einai* 的用法系统中的核心地位。我并不断言系词的用法更古老，因为这同样没有证据。我的观点是，在完全共时性的语词中，作为系词的用法必须被认为是更基本的，其理由有三：（1）它在统计意义上是占优势的；（2）它在句法上是基本的，而其他用法〔表存在的、表真实的（*veridical*）、表潜在的（*potential*）〕在语法上则是从属性的，对一个更基本的句子起功能词的作用；（3）就这个动词的整个用法系统来说，它在概念上是在先而核心的，这当然还有待进一步廓清，但与亚里士多德的“核心涵义”（*focal meaning*，即 *pros hen legome-*

① 参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第199页，注②，关于 Brugmann、Delbruck、Meillet、Kuhner-Gerth 和 Schwyzer-Debrunner 的注释。比较 John Lyons《理论语言学导论》1968年，第322页：“甚至在印欧语言中，动词‘Be’的系词功能也似乎是次生性的发展。”

② 参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第199—207页的论证。

na) 框架中一个核心术语的统一作用有些类似。因此,如果我们采取上述系词的用法,我们就能看到,为什么同一个动词可以具有多种用法:存在、真实、所有,等等。而如果我们把其他用法视为优先的,那么回到系词的道路就变得艰难了,甚至是走投无路的<sup>①</sup>。

3. 许多语言学家正确地指出,在我们的感受中,存在着一个 to be 式的动词,它是一个同时作谓词、表方位、表存在(仅列此三种)的动词,但这样一个动词只是印欧语言的特性。<sup>②</sup>看一看 J. W. M. Verhaar 编的专题论文系列《动词“Be”及其同义词》就会发现,关于 Be 的主题本身只能参照印欧动词,从词根 \*es 来定义。但为什么这一历史性的特性拥有普遍的意义呢?基于印欧动词的区域性用法的一个概念如何提供了哲学理论的真正主题呢?因此 A. C. Graham 就汉语迥然不同的情况论述道:

“to be”作为系词的功能依赖于句子构成的语法规则,如果某人在没有这一规则的语言中发现类似的作用,那纯粹是巧合。<sup>③</sup>

这些源于语言学相对主义的论断趋向于加强哲学式的控诉,密尔等人就曾把这些控诉对准了“关于 Being 本性的轻挑的思辨”,密尔认为这些“轻挑的思辨”既源于忽视了存在意义的用法和系词的各种不同用法之间的区别,也源于认为“必须给 to be 找到一个适合所有情形的涵义”。<sup>④</sup>因此密尔的教子罗素坚持认为“语词 is 的模糊性简直是可怕的”,他抛弃了关于 Being 的统一观念,转而认为我们需要区分 to be 的各种不同的涵义,包括存在、同一和谓词。因此,这些逻辑的和语言学的批评集中于一个普遍的怀疑,即传统存在论中的 Being 学说反映了一种对希腊或印欧语言结构普遍性的推测。

① 因此要解释系词 \*es- 的状态值 (stative value), 就不得不假设一种未经证实的原初涵义 “to stsy, remain”, 其结果仅仅是一种与系词相对比的 “be” — “become” 式的推测。系词的优先地位将在下面作部分地阐明。进一步的讨论参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》, 尤其是第 395—402 页, 第 407—409 页。关于这里的优先性断言的方法论评论, 参见《论动词“To Be”的理论》, 载《逻辑与本体论》, M. K. Munitz 编, New York, 1973 年, 第 17—20 页。

② 参见 É. Benveniste: 《思想的范畴与语言的范畴》(Catégories de pensée et catégories de langues) 和《在和有的语言学功能》(‘être’ et ‘avoir’ dans leurs fonctions linguistique’), 载《普通语言学问题》(Problèmes de linguistique générale), 第 63—74 页和第 187—193 页。

③ 《古汉语中的“Be”》, 比较 Lyons, 《理论语言学导论》, 第 322 页以下。

④ 见密尔的《逻辑体系》, 注释③。



在这里，我无意于与语言学相对主义的一般论断进行斗争，当然也不会否认集表谓词、方位、存在和真实四种功能于某个词，是印欧语言的惊人特性。其用法之多样是否应当被视为一种涵义的模棱两可（ambiguity）的情形，对此我也不打算表态。<sup>①</sup> 我所要否定的是：to be 集多种功能于一身必然是哲学上的缺陷。相反，我试图指出，独立动词“to exist”的缺乏，一词兼表存在和真实（外加实在），而谓词功能优先，这些都提供了不同寻常而获益匪浅的起点，用以对作为知识对象的“真实”之概念和“实在”之本性进行哲学反思。这一点部分是由于那个令人困惑的“三千宠爱在一身”的词：如此之多的基本观念和功集中在一个简单的语言形式上。巴门尼德第一个把“what is”（to on）作为核心主题引入了哲学讨论，结果他在著作中发展了的那个悖论式的论辩竟成为西方思想史上最富创造性的创新之一。他首先发挥了 to on 的静态持续（stative-durative）的方面，提出了一个系统的论断：what is 必然是不生不灭的。这一论断诱发了前 5 世纪的元素理论（其中包括原子论），用以解释最基本的实在何以能够保持不变。（如果说不可毁灭的原子理论已不再与我们相伴，那我们也许可以在现代物理学的守恒定律中辨认出它的巴门尼德学说的影子。）同样是不变的实在这个巴门尼德的学说为柏拉图提供了存在论的资源，以解释他自己不变的型相（Forms）。另一方面，因为 esti 不仅仅是个表真和实在的动词，也是谓词的标志，故巴门尼德关于“what is”的悖论式的整体主张，激发了柏拉图和亚里士多德发展出各自的谓词理论，而且事实上引导亚里士多德提出了他的范畴体系，以解释何以“what is 以多种方式被言说”。最后，亚里士多德关于质料与形式、潜能与活动的学说也构成了对巴门尼德的变化悖论的回应（我们可以在《物理学》第一卷的论证结

---

① 最近出现了值得注意的远离密尔—罗素观点（即认为 is 具有不同的涵义，而希腊哲学家本来是应当加以区分的）的趋势。例如，Benson Mate 提出，柏拉图关于“is”的不同用法可以以系词的单一用法为基础来理解 [见《柏拉图著作中的同一性与谓词》，载《智慧》（*Phronesis*），24，1979 年，第 211—229 页]。试比较 Jaakko Hintikka 在本书中的论文。依我之见，“is”是有不同的涵义还是仅仅有不同的用法，如果不考察意义理论中的某些非常深入的问题，是无法回答的，因此这一问题最终是知识论的一部分。例如，一个词的各种涵义是在逻辑形式和概念性的真这方面就可以区分，而独立于这一语词所适用的事物的种类和本性的任何事实性问题呢？语言学家可以在一定程度上解决句法和句子结构问题，但认识论和形而上学必须被召唤来决定语言学的涵义如何与事物的本性或我们的“概念框架”相关。

构中发现这一点)。这样，西方物理学、逻辑学和形而上学全都受益于那个气象万千的世纪，受益的一半就来自巴门尼德所挑起的哲学争论：他大胆地尝试把动词 to be 的各种不同特性融入了一个单一的实体。

## 二、To Be 的语言学理论

### 1. 系词 (The Copula)。

为了把系词视为 einai 用法系统的核心，我们必须对系词本身作一番更为详尽的叙述。语言学家常常把系词说成是名义动词，即仅仅是形式上的具有时态、人称和语气等动词特征的“承担者 (bearer)”<sup>①</sup>。因此某个新近的作者能够把系词的全部功能描述为“仅仅作为使动词化者 (verbalizer)”，能把像 cunning 这样的形容词转化成一个动词短语 “is cunning”，从而成为与“打鼾”或其他定式动词属于同一范畴的词。<sup>②</sup> 阿伯拉尔是传统系词理论的创始人，或者至少也是使其成形的人，他正确地把系词的功能 (vis copulatur) 与定式动词联系起来。他在 is 仅提供谓词联系与并非用作谓词 (copulat tantum et non copulatur) 这两方面作了区分，而其他定式动词则兼而有之。<sup>③</sup> 阿伯拉尔理论的优点在于他集中考察上述动词功能，而非仅仅关注作为名义谓词的动词 is。他认为系词之所以分离出动词的特殊功能，而这些功能在其他动词如 runs、sleeps 中是模糊的，只是因为后者把谓词 (running、sleeping) 的信息内容与动词形式联结在一起。这种一般的动词功能可以被认定为命题性联结或谓词标志。根据阿伯拉尔的理论，我们所称的系词就是以 “X is Y”

① 参见 Lyons 的《理论语言学导论》，第 322 页以下。

② 这是 C. J. F. Williams 在《何谓存在?》(Oxford, 1981) 中对奎因《词与物》(第 961 页以下) 的回应。这一对系词的看法忽视了作为同一性和谓词的 “is” 的区别，这种逻辑上的区别并不反映在这一动词的句法上，也没有被煞有介事地认作 “is” 在涵义上的不同。

③ 《逻辑入门》(Logica “Ingredientibus”), Geyer 编, 第 351 页, 其中还引用了阿伯拉尔“论系词与存在的术语”(On the Terminology for Copula and Existence) 其他段落, 见《伊斯兰哲学与古代传统》(Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented ... to Richard Walzer), Cassirer, 1972 年, 第 146—149 页。

式的句子形式对这一功能的典型表述。

在这一形式的句子中，系词所表达的是其他动词要通过动词词尾变化来指示的，这两种情形我们都称之为“谓词标志”。这里谓词所意谓的既有句法的方面，也有语义的方面。(1) 从句法上看，系词或动词词尾的作用是在两个词项之间制造出合乎语法的句子，否则就仅仅是列出清单而已，如 John 和 running (或 to run)。因此它所指示的就不仅仅是时态、语气和人称，而是某种更基本的东西：完整句状态 (sentencehood)。在许多情形下，定式动词可以单独做到这一点，而无需名词，其中既可以是无人称动词 (ὕεει, pluit, “It is raining”【在下雨】)，也可以是其主语能借助语境来理解的 (τρέχει, currit, “he is running”【他在跑】)。(2) 从语义方面看，如果我们把指示-陈述形式作为基本形式，那么动词或系词就赋予句子的真断言 (the truth claim) 以形式的表达。(在这里我们没有必要专注于这一真断言可能被疑问句、条件句结构或各种语气所修饰的方式，在某些但不是全部上述情形中，所作的修饰会反映在动词词尾上。) 如果限制在陈述句的指示形式中，我们可以说，作为系词或谓词标志的 is 的语义功能是承担句子性的真断言的记号，用作整个句子之断言的焦点。[概略地说，句子的真断言与下述事实相对应：因为它确实有成真条件 (truth conditions)，所以它能够有真值 (truth value)。]<sup>①</sup> 如果我们在发音时强调这一动词的话，系词的基本断言功能——更精确地说，系词和句子的断言功能之间的密切联系——就浮现出来，如：“Margret is clever, I tell you!”【告诉你吧，玛格丽特确实聪明!】“The cat is on the mat after all.”【猫就在垫子上。】系词的语义作用，作为句子性真断言的标志，让我们理解了希腊语 einai 的一个最重要的特殊用法，即所谓的表真功能 (veridical)——它以自身 (既可以是指示性的第三人称也可以是分词) 表达了关于真与实在 (reality) 的观念。如果我们无视这种系词和真断言之间的联系，而真断言又是所有陈述话语中基本的东西，那么希腊语中的“Being” (to on) 意谓“实在”这一事实就成为神秘的不可理喻之物，而与其谓词功能不相干

① 试比较奎因的论述：“谓词把一个一般词项和一个个别词项联结起来构成一个句子，这个句子是真是假取决于那个一般词项相对于个别词项所指称的对象（如果有的话）而言的真假。”（《词与物》，第96页）这就清楚表明了涵义中谓词远不只是一个句法概念。

了。因此，哲学家们常常易于忽视它的表真用法，或将其与存在性用法相混淆，虽然就句子结构而言，这是基本的不同。对我的论断（即系词用法是基本的）来说，这一点是一个最重要的支持，无论是表真用法还是表存在用法都无法以彼此为基础而相互解释，但二者都可以在系词的基础上被理解。

在讨论 *einai* 的这些特殊用法之前，我要提醒注意一下这个系动词经常被忽略的两个特性。（A）无论动词 *einai* 用作系词还是其他结构，它都只有持续体形式（现在时 - 未完成体），而没有不定过去时（*aorist*），即没有即时体或非持续体。（将来形式在体的比较之外。）*einai* 的这一形式特性（印欧语言中的 \**es*-亦然）反映在其语义中就是状态系词，而与变化系词相对照（如 *become*，在古典希腊语中是 *gignesthai*）。<sup>①</sup> *Being* 与 *Becoming* 相对待，相反对，如同 *stability* 之与 *change*（稳定与变化），这一点远在巴门尼德和柏拉图加以利用之前就已深深植入了系动词系统之中。

（B）在 *be* 的广义系词用法中，有一种表方位的用法，其补语或谓语不是名词或形容词，而是一个位置副词（*here, there*），或是一个表方位的介词短语（*at home, in the marketplace*）。有些语言学家不愿把这些视为系词的用法，因为在此类结构中英语的 *is* 无法被变化系词 *becomes* 所取代（尽管希腊语中的 *gignesthai* 可用于位置句）。然而表方位的 *is* 的作用与动作动词截然不同（如 *goes there, arrives in the marketplace*），也独立于其他各种动词（如 *John works at home, Socrates talks in the marketplace*）。*Is* 的这一用法，我称之为表方位系词，它表现出与一小部分状态（*posture*）动词的特殊类似。状态动词可用作系词 *is* 的静态替代词，而且既可以带名词和形容词谓语，也可以带位置短语，如 *sits, stands, lies*。<sup>②</sup> 由于这些联系，也由于位置句中更生动而具体的意思附着在 *einai* 之上，而且这种意思常常暗示着存在性的细微差别，可以用英语中的 *there is* 对译，所以 *einai* 的表方位和表方位 - 存在用法是其基本

① 关于状态—变化系词的对比参见 Lyons, 《理论语言学导论》, 第 397 页以下。比较 Benveniste, 《普通语言学问题》（*Problèmes de linguistique générale*）, 第 198 页：“*etre... est... un verbe d'état, ... est meme par excellence le verbe d'état*”。

② 关于作为 *be* 的静态替代者的状态动词，可参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第 217—219 页。

的涵义和动词功能。<sup>①</sup> 对于将希腊语动词 to be 的直觉感受理解为状态或位置动词来说，方位用法固然是重要的，但是，我仍然不相信它们比带名词和形容词谓语的系词用法更为基本。因为首先，能够把位置修饰词加到系词句子中去，然后通过去掉名词性谓语来产生方位系词：Athens is a city→Athens is a city in Greece→Athens is in Greece, John is busy→John is busy at home→John is at home。但是反向的产生就一点也不合乎情理了。鉴于位置短语对大量句子来说是可选的修饰词，名词或形容词谓语的引入就预设了具有系动词的基本结构，这一点我在别处已讨论过。<sup>②</sup> 而在我看来，更重要的正是作为“使动词化”和完整句状态的一般系词功能，而不是表方位的用法，才能够解释 einai 与真和事实的观念的深层联系。

接下来我要讨论 einai 主要的两类非系词用法：表真与表存在。就本文的目的而言，我们可以忽略其他非系词用法，如所有（esti moi, “I have”）和潜能（esti + infinitive, “it is possible on”）。

## 2. 表真用法 (The Veridical Uses)。

《希英大辞典》认为，每一个受到良好教育的希腊人都知道，在任何情形下，动词 esti 及其分词形式 on 都必须译为“is ture”，“is so”，“is the case”【是真的；是这样的；是这么回事】或某个等价的短语“esti tauta”（these things are so【这些东西是这样的】）（比较法语 c' est cela “that's right”【是对的】），legein ta onta “tell the truth”，“state the facts”【说实话；陈述事实】。<sup>③</sup> 比较语法学指出，这是印欧语言中 \*es- 的一种前历史的用法。<sup>④</sup> 亚里士多德本人也注意到这一点，并把它作为 einai 的四种基本用法之一（《形而上学》卷五，第7章）。我所做的就是给这种用法以名称：表真用法，并把它与一种

① 参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第335—355页；及其中引证的J. Klowski的著作，出自《哲学史文库》(Archiv für Geschichte der Philosophie) 49 (1967)，第138页以下。

② 拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第201页以下。

③ 试比较修昔底德VII.8.2: φοβο ύμενος δ έμ ηο ί περι ό μενοι.. ου τ έ οντα ά παγγ έ λλωστυ, “(Nicias) 担心这个送信人不会不报告(发出了这封信的)事实”。Is表真实的用法见于莎士比亚的著作中，如《李尔王》，IV, vi 141: “I would not take this from report: it is, /And my heart breaks at it”. (朱生豪译:“要是人家告诉我这样的事，我一定不会相信;可是这样的事是真的，我的心要碎了。”)这个短语至今仍有生命力，而且在言谈中大量使用: “Tell it like it is”。

④ 拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第332页，注②。

明确的句子形式联系起来。适当的表真结构可以用三种句法特征来刻画：(1) *esti* 的可理解的语法主语不是一个名词形式（如 *man* 或 *hunting*），而是一个句子性结构，在英语中可以用 *that* 从句表示；(2) 这一动词结构是独立的，也就是说，不带名词的、表方位的或其他副词的补语，除了表比较的 *so* (*houtōs*) 以外，从而引导 (3) 一个言语或思想的比较从句，用完整的表真结构来表达，并在所有情形中被暗示出来：*These things are as you say, ἐστὶ ταῦτα, οὕτως ὡς περ σὺ λέγεις*。【这些东西即是你所说的那样。】

如果不认为表真结构或者是历史地或者是转换地源于系词的用法，我还是相信只要我们坚持把系词的语义功能视为真断言的标志，就容易看到这两种用法是如何合乎逻辑地、自然而然地归属到一起的。*To be* 的适当的表真用法（如在 *Tell it like it is* 中【照实说吧】）使真断言成为普遍而清晰的，而后者在系词的每一个陈述用法中都是个别而隐含的（如 *The cat is on the mat*），如同在每一个陈述句中一样。由于系词结构巨大的适应性，使它有可能使“*S is P*”【*S* 是 *P*】句式粗略地等价于每一个名词—动词句子，系词尤其倾向于用作动词，也就是说，用以代表上述定式动词及其谓述功能，即阿伯拉尔所称的联系功能 (*copulativa vis*)。正是因为系词作为谓词和完整句状态这一非常普遍的功能，同样的形式 (*esti*, “*is*”) 才能用于表达上述表真观念：显示出隐含的真断言（“*This is how I say things are*”【我所说的这些东西是这样的】），与实在概念相对应（“*This is how things really are*”【这些东西实际上是这样的】）。<sup>①</sup>

尽管我一般不情愿断定一种不同的用法在何时变成了一种不同涵义，但我还是倾向于在这里提及 *einai* 的表真涵义或内涵，在这些情形下只译成系词或 *is* 的惯用法是不恰当的。当分词 (*to*) *on* 用于意谓“真”或“事实”，以及它在希腊语中可以被一个词如 *alētheia* 或 (*to*) *alēthes* 所替换的时候，这一

① 关于判断和陈述的意向性 *it-is-so* 与世界上事物的客观性 *being-so* 之间的区别，可参见我在 26 (1981) 上发表的论文（第 126 页以下）。这和不定式与分词之间的区别相符合，分别见于亚里士多德对真的定义：“说是者 (*what is, to on*, 客观意义上的) 是 (*it is, einai*, 意向性地) 和说不是者 (*to mē on*) 不是……”（《形而上学》，卷 4—7, 1011b26）。

点是最突出的。<sup>①</sup> 关于表真内涵附着于系词结构之上，有不少明显的例证，如亚里士多德引 *einai* 而意谓 “is true”：esti Sōkratēs mousikos, “that Socrates in musical, i. e. that this is true”【苏格拉底确实精通音律，也就是说，这是真的】。<sup>②</sup> 在英语中和在希腊语中一样，to be 的功能在 Being 与 Seeming 的对照中典型地反映出来：“He wants not to seem (dokein) but to be (einai) the noblest”【他想成为最高贵的，而不想看起来是最高贵的】（埃斯库罗斯：《著作七篇》592）。这里又一次出现了表象与实在之间的哲学对比，这在 to be 的前哲学用法中就酝酿成熟了。

### 3. 存在性用法 (Existential Uses)。

我将简要地描述我们在直观上认作“表存在的”*einai* 的三种用法，并倾向于以 *there is* 甚至 *exists* (第三人称) 来翻译。<sup>③</sup>

#### (1) 存在系词。

(a) “There is a city (esti polis) Ephyre in a corner of horse-nour-ishing Argos.” (《伊利亚特》，VI. 152)【在马草肥美的阿耳忒斯的一端，耸立着一座城堡，名厄美拉。】

(b) “There is a certain Socrates (estin tis Sōkratēs), a wise man, student of things aloft...who makes the weaker argument the stronger.” (《申辩》篇 18B6)【有一个所谓智者苏格拉底，凡天上地上的一切无不钻研，雄辩且能强词夺理。】

也许这些就是希腊语的 *einai* 一词最普通的表存在用法，其中 *esti* 看上去起着双重作用：断言某个主语的存在 (There is a city...); 然后述说之 (The city Ephyre is in the corner of Argos)。绝大部分例子中的谓词用法是表方位的，如 (a); 而 (b) 的情形是相当罕见的一例，即一个纯粹名词性系词具有存在功能。很明显，在上述句子中作为动词句法的基础是系词的句法，但同时，

---

① 参见我在 *Phronesis* 26 (1981) 109 页中引述的《斐多》篇中的段落 (658—66C)。试比较注⑩所引修昔底德的例子，以及 ο σων λογοζ 意即《真实的报导》(the true report) 的一节。

② 《形而上学》卷 5—7。

③ 这样，我忽略了被认作表存在的两种类型，即表生命 (vital) 的 I 型和表事件发生 (occurrence) 的 V 型。参见拙著《古希腊语中的动词 “Be”》，第 239 页以下，第 282 页以下。关于 III 型，见下注。

这一结构又负载着一个附属功能，我将其分析为“为进一步的述谓而引入一个主语 (introducing a subject for further predication)”，用以解释我们译为“there is”的表存在的细微差别。在大多数情况下，当 *einai* 被解释为表方位时，它引入（即定位或断言其存在）其主语的方式是通过将其置于某个确定的地点或情境之中。但是，正如 (b) 所表明的，即使没有表方位结构的支持，*esti* 也可以实现其功能。在这两种情形中，*esti* 非常典型地存在于所强调的开始位置中（如“there is”总是在句首）；但此开始位置对这个希腊动词发挥作用来说，既非必要亦不充分。<sup>①</sup>

当我们把上述句子中的 *einai* 划为表存在的一类时，这意味着什么？实际上，对句子直观上的功能而言，说它断定了 Ephyre 或苏格拉底的存在是错误的。它仅仅是将其主语作为被进一步述谓的主语，而更经常的则是作为此后情节所指称的地点，引入叙述或话语之流。我们可能倾向于把它和形式逻辑中的存在量词联系在一起，因为句子中确实暗示着被后面的谓词所说明的对象集合不是空的：“There is something, not nothing, which is a city in Ephyre, etc.”【有某物而非无物，即 Ephyre 地的一座城堡等等】。但对 (1) 型句子中的“存在”系词的分析所带来的麻烦是，它同样很好地适用于相同句子的直接系词方式：“Ephyre is a city in Argos”，“Socrates is a wise man”。

逻辑上所蕴含的是一回事，所表达出来的又是另一回事。不管怎样，借助于开始位置、表方位功能，或更一般性的语境特征（引导将来所指称的项目），(a) 和 (b) 中的动词就把完全属于句子整体的存在断言集于自身之中。系动词如何能假定这种功能呢？也许是因为这一动词本身并不提供词汇上的涵义，但是与确实包含内容的主语在人称和数量上保持一致，这样对系词的强调就用作对主语的关注，并且以强调的方式（通常是通过表方位）表现主语，从而就把注意力集中于主语本身，即 *is* 的主语，因此确实就是谓词的主语。

无论如何解释，类型 (1) 中系动词从属性的表存在功能指出了通往纯粹

<sup>①</sup> 在表示上面所说的类型 (1) 之复数的表存在类型 (3) 中，我常常把某种量词（如 *many*, *others*）而不是 *esti* 放在开始位置：“因为有许多小路，到处都通往宿营地”。（《伊利亚特》X 66）



存在用法之路，而不带系词结构，这就是类型（2）。

(2) 存在句作用词 (The existential sentence operator)。

“There is someone (no one) who does such-and-such” (ouk *esti hos tis* + 关系从句。<sup>①</sup>【有某人（或没有人）做了如此这般的事情】

在典型的例子中，此种类型的句子用于指人，但也存在着把逻辑公式  $(\exists x) Fx$  的完全的一般性赋予此种形式的变元，其中  $Fx$  代表关系从句，而第一个 *esti* 用作存在量词：“there is someone/something such that...”。动词 *esti* 用作精确地肯定或否定服务于后面从句的主语（的存在），并且断言被公式  $F$  所说明的集合是否是空的。这里找不到系词结构的痕迹，也看不到从系词结构逻辑地或语义地产生这种形式的方式。但这里存在着与类型（1）在逻辑上的部分重叠，因此可以认为这部分重叠负载着类型（2）的表存在功能的系词结构。

这种的的确确的表存在用法是相对罕见的，我在《伊利亚特》头 12 卷出现的 562 次 *einai* 的用法中只发现了 4 例。我认为，这就说明那种认为类型（2）无论如何都表现出 \**es-* 的原初的、前历史的涵义的设计是不切实际的。那么，我们能对 *esti* 的这一用法提出历史性的解释吗？我的看法是，它是系词用法经由句子类型（1）而形成的，在类型（1）中系词借助引导谓词主语的位置联系和修辞功能而获得了“存在性的”内涵。如果承认这些内涵，那么类型（2）的表存在功能就成为 *esti* 单独使用时所能获得的一个涵义，而无需名词性的或位置性的补语。（表真的、表所有和表潜能的用法表现了当 *esti* 以非系词结构出现所拥有的其他涵义。）

正是以类型（1）和（2）中 *esti* 的表存在功能为基础 [其中在类型（1）中这一功能是从属性的，而在类型（2）中它是优先的，但又直接用作继起的谓词的基础]，我们才能理解一种新的句子类型的出现，其中 *esti* 本身变成了语法谓词。

(3) 存在性谓词 (The existential predicate)。

(a) “There are (no) gods” (ouk) *eisi theoi*. 【有（没有）神存在】

<sup>①</sup> 例子请参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第 277 页以下。

(b) “Zeus dies not even exist” oud’ esti Zeus. 【宙斯根本不存在】

类型 (2) 在荷马的著作中很罕见, 而类型 (3) 根本就没有出现过。我的早期样本是在前 5 世纪的中期和后期于麦里梭、普罗泰戈拉和阿里斯托芬的作品中收集的, 而他们很明显表现出了哲学思辨的影响。<sup>①</sup> 这一类型的句子有时被引以展现印欧语言中 \*es- 的最古老的涵义。相反, 我却把它视为前 5 世纪的一种创新, 它以 *esti* 在旧类型 (1) 和 (2) 中的存在性功能为基础, 但聚焦于存在本身 (即是否有如此这般的东西这一问题); 也是哲学思辨、神学怀疑论以及肇始于巴门尼德的关于 “Being” 的普遍争论的结果。

无论起于何时, 源于何处, 这一句子类型中的动词可以被很好地理解为类型 (2) [“There is someone (no one) who...”] 的缩写。这样, “Zeus is not” 和 “There are gods” 就可以解释为 “There is no Zues Who...” 和 “There are gods who...” 的缩略版, 获得这种概括性效果的方式是通过去掉带有特殊内容的关系从句, 从而表现出 (或摒弃) 某个或所有非具体化的谓词的主语。但是, 那种认为在此类句子中存在动词自己会构成谓语的观念, 只是一种幻觉, 希腊语似乎从未沦落为这种牺牲品。<sup>②</sup> *Einai* 作为谓词工具的功能是如此基本, 以致它不能被轻易地视为构成了自足的谓语。<sup>③</sup> 在希腊语的语言学直观中, “There is no Zeus” (*ouk esti Zeus*) 意即 Zeus 不是任何谓语的主语, 无法对他言说任何真的东西。因此希腊人并不与现代人分享对否定性存在的困惑, 因为这一困惑源于这样一种诱惑: 假定 “Zeus does not exist” 说出了某些关于 Zues 的真的东西。

### 三、To Be 的早期哲学用法

至此, 我的语言学考察所得出的结果是勾画出 *einai* 作为系动词的基础性

① 例子请参见拙著《古希腊语中的动词 “Be”》, 第 300 页以下。

② 参见《为什么存在没有在希腊哲学中作为明确的概念出现》, 载《哲学史文库》(*Archiv für Geschichte der Philosophie*) 58, 1976 年, 第 323—334 页。

③ *Einai* 用作独立谓语的情形出现在我所谓的类型 I 中——用于人的 “表生命” 用法, 其中 *ouketi esti* 意即 “他不再活着了”。

地位，同时也是表整体和位置的动词，由方位和持续状态这两种涵义来刻画。在非系词用法中，我注意到关于真和事实的表真表达，同时我坚持认为，早期的表存在用法的范围是非常有限的，而且与特定的位置和谓词语境密切相关。因此，表存在的类型1和类型2在荷马的著作中可得到验证，而类型3朴素的“绝对”用法，其中 *einai* 单独用作存在谓词，却在前5世纪之前渺无踪影，只见于后来哲学和智者思潮影响下的语境之中。<sup>①</sup> 我的建议是，为了理解巴门尼德和柏拉图等早期哲学用法，表真概念（whether or not it is the case that *p*【事情是否是 *p*】）被证明远比存在观念（whether or not there is such a thing as *X*【是否存在着东西 *X*】）重要得多，尽管二者都存在。

为了阐明这一新的作为纯粹表存在（我所谓的类型3）的准技术性的用法，也许我可以引证最早而又没有歧义的例子，即普罗泰戈拉的著名论断：就神而言，他既不知道“either that they are (*hos eisin*) or that they are not (*hos ouk eisin*), or what they are like in form”（残篇4）【他们存在，也不知道他们不存在，或者形式上是什么样子】。由最后一个从句提供的对照，保证了这里的 *einai* 指的是神的存在问题，而 *einai* 本身也可以适当地译为“exist”。<sup>②</sup>

然而，对普罗泰戈拉另一处更著名的名言的自然读法是把 *einai* 理解为表真用法：“Men is the measure of all things, of the things that are (*ton onton*), that they are (*hos estin*), and of the things that are not, that they are not (*hos ouk estin*)”（残篇1）。【人是万物的尺度，既是存在者之所是的尺度，也是不存在者之所不是的尺度。】这里如果对有关说真话的那句成语（tell it like it is）稍微作一点修正，我们就可以预见到意向性的 *being-so* 判断和陈述（*hos estin*）与世间万物（*ἰαόντα*）客观的 *being-sp* 存在方式之间的区别。对于这一事物“是”的方式与其被认为是的方式之间的直观区别，普罗泰戈拉是否认其有效性的，而我们则可以发现二者恰恰是亚里士多德对真之定义的两个方面，其中分词（*ta onta*）被用作表事实的情形，如同普罗泰戈拉残篇1中那

① 进一步的讨论参见拙著《古希腊语中的动词“Be”》，第301—330页。

② 希罗多德《历史》中有一例典型地非技术性的表存在用法，并带有类型（1）中的位置限制，适与文中这一“纯粹表存在”的用法相对照：“There is no stag or wild boar in all of Libya”【利比亚全境既无牡鹿，亦无野猪】（IV, 192.2）。

样，同时普罗泰戈拉命题中的定式动词被亚里士多德的不定式所取代，用以表示思想和陈述中已被断定了的 *einai*<sup>①</sup>。这一对比如此确切，因而普罗泰戈拉的著作名为《论真理》也就并非偶然了。<sup>②</sup> 哲学文献中的另一个早期例子显示出同一处表真和表存在的语义是如何相互交织的，或者说作者是如何在这里犹豫不决的。麦里梭有条件地假定他想否定的东西：在现象上呈现出多样性的实在。

If there really is (*ei esti*) earth and water and air and fire and iron and gold, and living and dead, and black and white and all the other things men say are true or real (*hosa phasin... einai alēthē*), if these things really are (*ei tauta esti*), and we see and hear correctly... (麦里梭, 残篇 8.2) 【如果真存在着土和水, 气和火, 铁和金, 而且还有生的和死的, 黑的和白的, 以及人们称之为真确或真实的其他一切东西, 如果这些东西都真实地存在着, 而且我们的所见所闻都是正确的……】

麦里梭实际上坚持认为, 事物所是的方式与它们对我们所是的方式之间存在着根本的差异。他在用一种极端的方式陈述普罗泰戈拉所攻击的区别, 因而普罗泰戈拉的命题就有理由被视为对麦里梭的直接回应。而在麦里梭自己的陈述中, 第一个 *esti* 非常明显是表存在的: 它看上去像纯粹表存在的类型 3。但表真用法又使自己在总结性从句中浅斟低唱: *all the things men say are true (einai alēthē)* 【人们称之为真的一切事物】, 而最后出现在 *ei tauta esti* 中的动词就确实在 “if these things exist” 【如果这些事物存在】和 “if these claims are true” 【如果这些论断为真】之间模棱两可了。论文接下去又用带有系词结构的表真方式重复了关于实在或存在的主题: “these things would not change if they were true (or “real”: *ei alēthē ēn*) 【要是这些东西为真的话, 它们就不会变化了】。

① 关于判断和陈述的意向性 *is-is-so* 与世界上事物的客观性 *being-so* 之间的区别, 可参见我在 26 (1981) 上发表的论文 (第 126 页以下)。这和不定式与分词之间的区别相符合, 分别见于亚里士多德对真的定义: “说是者 (*what is, to on*, 客观意义上的) 是 (*it is, einai*, 意向性地) 和说不是者 (*to mē on*) 不是……” (《形而上学》, 卷 4—7, 1011b26)。

② 关于普罗泰戈拉 “*homo mensura*” 【人是万物的尺度】命题的解释, 参见 *Phronesis*, 1981 年, 第 117—119 页。

表存在的类型3在用法上的不稳定,不但是早期文本的特点,即便在柏拉图和亚里士多德的著作中也屡见不鲜。<sup>①</sup>一方面,毫无疑问,无论对麦里梭还是普罗泰戈拉,乃至所有后来的希腊作家来说,独立使用的 *esti* 能够意谓“exists”或“there is such a thing”。<sup>②</sup>另一方面, *esti* 所执行的功能如此之多,其作为系词的角色如此优越,以至于除了某些特殊的语境如神和神灵的存在之外,几乎不存在对其固定的存在涵义的系统性依赖。但是,当柏拉图需要一种没有歧义的表达式以作存在断言的时候,他便求助于系词结构: *εἶναι τίτι* (to be something) 而不是 *μηδὲν εἶναι* (to be nothing)。<sup>③</sup>而且,虽然柏拉图和亚里士多德都使用类型3的句子来肯定或否定存在,但谁也没有提到把存在作为 *einai* 的一个基本概念。当亚里士多德运用其范畴表来说明 Being (it is) 如何“以多种方式被述说”的时候,我们偏向于把他所说的 Being 的不同样式描述为存在的各种不同种类、甚至是“exists”的各种不同的涵义。但亚里士多德并没有使用这两个术语,而且他有规律地通过 *to be* 的系词用法来阐

① 这一不稳定性的主要例子见《后分析篇》II, 1—2, 其中 *es esti* 的疑问是,最初它表存在 (“is there or is not a centaur【半人半马的怪物】 or a god”), 但随后又分裂为“特殊的”(epi merous) 和“无条件的”(unqualified, *haplōs*) 两种情形,其中“无条件”的情形多少仍然是表存在的“whether or not there is a moon or whether it is (?) night”【有月亮吗?是夜晚吗?】,但“特殊的”情形则不然:“is the moon being eclipsed? Or is it waxing?”【月亮是亏还是盈?】(90<sup>a</sup>1—5)。这一问题已被大量讨论过。(参见罗斯的评论; Gomez-Lobo 在《形而上学评论》34, 1981, 第71—89页) Barnes 在《亚里士多德的〈后分析篇〉》(第194页)中把第二章中 *ei esti* 的“特殊的”或“部分(partial, epi merous)”疑问,看作是对第一章中 *hoti* 问题的再次重新系统阐释(reformulation),所谓 *hoti* 问题是:“X is Y”是说 X 部分地是,因为“X is”是“X is Y”的一部分。即使这种解释是正确的,也说明了亚里士多德并没有协调一致地把 *ei esti* (或 *hoti esti*) 全部认作存在。X is Y 的系词结构(90<sup>a</sup>4)被处理为“无条件的”(存在性的) *esti* 的一种特殊情形。对我来说对这个棘手的事实似乎最合理的解释,参见我从 Mohan Matthen 处借用的谓词组合概念(见注④)。根据这一看法,亚里士多德认为“X is Y”等价于“the YX exists”。

② 除了上文讨论过的巴门尼德那个有疑问的例子,表存在的类型3比麦里梭和普罗泰戈拉更早的例子出现在芝诺的残篇中,其句法尚未确定。在残篇1和3中, *έπολα Λά εστιν* 即可以读为“if (the) many exist”【如果多存在】,也可以读为“there are always other things between the beings”【在存在的东西中间总是存在着其他东西(或中介)】。在残篇3中, *δε ιγ αρ εντων ετρα μεταζ υ γ ων ο υτων* “there are always other things between the beings”, 位置量词使人想起我所谓的荷马式的类型Ⅲ,即上面类型Ⅰ的复数。但残篇1开头的 *εἴη* 和 *εἰδ ε εστιν*, 我倾向于把它们直接视为表存在的类型3的情形。

③ 见 *Phronesis* 中所引用的段落, 1981, 第130页, 见注⑦。

明他的范畴之间的区别：“Socrates is a man”，“is wise”，“is 6 feet tall”，“is in the marketplace”【苏格拉底是人；是智慧的；有6尺高；在市场上】。无论是柏拉图还是亚里士多德，存在总是 εἶναι ἴτι，是 being something or other, being something definite【是这个或那个东西；是某个明确的东西】。对于本性不确定的主词，就不存在存在概念本身。<sup>①</sup> 因此，表存在的类型3在文字用法上的限制和语义上的不稳定，就反映在清晰的哲学思想中：Being（就更不用说 existence 了）不是一个 *genos*，即不是某种明确的事物。

我们在转向巴门尼德之前已经作了这么多的解释，目的是提醒表真用法比表存在用法更适于对论证的把握，虽然为了获得完整的解释，二者和系词结构一起都是必不可少的。对于什么是占主导地位的这场需要深思熟虑的挑战中，我认为，无论对柏拉图、亚里士多德、*einai* 的哲学用法，还是对巴门尼德来说，存在都是 Being 概念中附属的而非基本的成分。存在概念（或 *einai* 表 “to exist” 的用法）必须包括在我们对巴门尼德论辩的解释中，因为 “what is”（to on）一方面与 “nothing” 相对照，另一方面也与产生（*genesis*）和毁灭（*perish*）相对照。为了支持这些相对照者，to on 必须是（a）something rather than nothing【某物而非无物】，（b）something that is already there【已在那里的某物】，（c）something that continues to be there, something that persists【继续在那里的某物；持存的某物】。这些相对照者确定了 to on 涵义，其中对巴门尼德来说，*esti* 意即 “it exists”，而其表持续和方位的涵义赋予存在的断言以确定的形式。但是，无论在前哲学的用法、巴门尼德哲学诗的语境，还是后来普罗泰戈拉（残篇1，见上）和柏拉图（《国家》篇卷五，476E—477A，见下）对其主题的回答中，都找不到任何原因能够设想巴门尼

① 这里我既同意也是在部分地回应 G. E. Owen 的一系列研究。比较：“There is [for Aristotle] no general sense to the claim that something exists over and above one of the particular senses”【对亚里士多德来说，某种高于一种特殊意义的一般意义的东西并不存在】（《亚里士多德部分早期著作中的逻辑与形而上学》，载《亚里士多德研究文集》，卷3，Barnes, Schofield, Sorabji 编 = 第165页，《四世纪中期的亚里士多德与柏拉图》，During 与 Owen 编）。“To be, then, is always to be something or other”【这样，to be 总是成为某个东西】（《亚里士多德论本体论的诱惑》，载《柏拉图与亚里士多德新论》，R. Bambrough 编，第761页以下）。“柏拉图在《智者》篇中阐明的 Being 概念不是存在概念”（《柏拉图论 Non-Being》，载《柏拉图批评文集 I·形而上学与认识论》，G. Vlastos 编，第240页以下）。

德在残篇 2 中用独词句 *esti* 表现的哲学主题，其论断的意义能恰当地理解为并被译为“it exists”。<sup>①</sup>

如何解释这一论断？如果巴门尼德的论辩是融贯的，前引的参照者就要求所主张的内容必须是（a）某物而非无物（something rather than nothing），（b）业已在场（already present），（c）有持续的保证（guaranteed to endure）。但这并没有告诉我们任何线索：其论证开始于何处，我们如何理解其著作的最初形态，以便为他提供一个基本上合理的起点。为此，我们必须关注诗中的语境，尤其是开篇的语境：隐喻式的开场白（the allegorical proem）。<sup>②</sup>

巴门尼德的主题（that it is and that it cannot not-be）被当作通往理性认识（*noesai*）的两条“探索之路”中可接受的一条（残篇 2.2）。这条探索之路被设想为通往何处？显然，是通往知识和真理，从开场白及以后皆可以看出（2.4：“这是确信的途径，与真理同行”）。在开场白中，沿着正确道路前进的旅行者是一个“knowing mortal（有识且有死之士）”，驭骏马，驾名车，太阳之女把他引向光明（残篇 1.10）。当他到达后，一位女神许诺将告知一切，而首要的一点则是“对确信的真理不可动摇的心”。<sup>③</sup>

这就是巴门尼德给予我们的背景，从中可以理解他的主题：that it is and that it cannot not-be。要解释这一主题，我们必须能说：什么是 *esti* 所断言的主语？这一断言的内容是什么？我有信心认为，主语可以开场白及随后的语境中出现的线索为基础来确定。从这些线索中可以看出，巴门尼德很清楚地表

---

① 我所反对的观点却是 D. Gallop 和 J. Barnes 所捍卫的（前者见《“is” and “is not”》，载《一元论者》62，1979 年，第 61 页以下；后者见《前苏格拉底哲学家》卷 1，第 161 页以下）。他们二人都追随 G. E. L. Owen 的观点（见《爱利亚学派的问题》，载《古典季刊》，10，1960 年，第 84—102 页）。但具有讽刺意味的是，他们可能没有认识到，Owen 在他自己论述柏拉图和亚里士多德的 *einai* 理论时，已经成功地暗地里破坏了他们的假设：现代的存在概念是获取希腊哲学中 *to be* 之涵义的恰当工具。

② 我这里的解释所遵循的思想主线在《巴门尼德的主题》和《再论巴门尼德》两文中有更详尽的阐述（载《形而上学评论》22，1969 年，第 200—224 页及 23 页，1969 年，第 333—40 页）。但这些早期论文中对 *esti* 和 *ouk* 的解释，现在看来过于简略了。

③ 尽管最近 Tarán 和其他编者重印了这部分残篇，但我认为 *Ἀληθεῖς ὄντος ἐνὶ χυλῆος* 无论在手稿的证据上还是在名词构成规则上都是无法辩护的（参见 *Gnomon* 40，1968 年，124 页）。对 *εὐνείθεος* 的读解在上下文中得到了更好的验证和保证：“确信的真理”以交错配列式的反转（chiasmatic reversal）对下一节诗中的 *pistis alēthēs*（真信念）做了回答。“只笃信真理”这一思想是根本的，出现在 2.4 [追求真理的确信之路（Way of Persuasion）] 和 8.50 [在关于真理的 *pistos logos*（真述说）的最后] 中。

明，女神提出的是关于知识的许诺，而 *it is* 的道路必然通往真理。因此，要理解女神所指称的主题中的 “*it*”，必须从知识和真理的领域出发，并且也可以认为是探索的鹄的和在开场白的第一节中开始的探求对象——那时“骏马驰骋，任我所往”。因此我们可以把那时所指称的主语描述为“我们的年青人要去发现的东西”，以及在揭开确信真理的面纱的过程中“他将会获知的东西”。在主题使成为系统的整体之前，可以把主语的最初特征理所当然地刻划为“探索的对象”和“可知的东西”，虽然更全面的特征还有待于在论辩的过程中清楚地说明。<sup>①</sup>

关于探索的对象，*esti* 说了些什么呢？这一探索既 (a) 可视为一个分岔点，也 (b) 可以为了在范畴意义上直接地抛弃否定方式 (*that it is not*) 来辩护。最近的解释者们建议把 *esti* 读作 “*it exists*”。但是，这一观点对 *to be* 概念来说，实质上是犯了时代错误，从而不利于从一开始就把巴门尼德扶上马鞍。如果我上面对语言学证据的解释的总结近乎正确，那么要是巴门尼德或其诠释者把 *esti* 理解为毫无生气的 “*it exists*”，而且是基本的和占主导地位的涵义的话，二者当然是截然不同的。诚然，上面类型 1 和 2 的句子所作的对照，就保证了 “*there is such a thing*” 是巴门尼德所依赖的背景性涵义。但是，在前 5 世纪早期，一个无条件的 *esti* 的惯用涵义只能是表真的，我们知道在这种情形下，关于实在的陈述就是：*it is so* 或 *this is how things stand*。这样，支持最初论题的逻辑就成为不容置疑的：所知的或可知的必然如此 (*must be the case*) 而且不可能不如此 (*not be so*)。“*For you could not know what is not (so)*【因为你不可能知道什么都不是的东西】” (残篇 2.7)。<sup>②</sup> 因此，柏拉图

① G. E. L. Owen 将巴门尼德的主题确定为“什么是能够谈论或思想的”（《埃利亚学派问题》，第 95 页），却没有参照其序诗或上下文。Gallop 首次指出了“一物” (*a thing*) 这一更为模糊的主题，但最终还是跟着 Owen 走了（《一元论者》，1979 年，第 68 和 71 页）。Barnes（《前苏格拉底哲学家》第一卷，第 163 页）与我所见略同，即认为 *esti* 是 “*dizēaiōs*” 的固有对象，即探究的对象。

② “你也无法说出来” (*oute phrasais*, 残篇 2.8)，也就是说，你无法对什么也不是的事情提供任何可靠的信息。当然，你能够说，什么东西不是这样，因此巴门尼德在残篇 8.9 处的论断“不是的东西 (*that it is not*) 是不可说的 (*ou phaton*)”，就蕴涵着比单纯的陈述更强的某种意味。（对那种把 *esti* 解释为“存在”的竞争性观点而言，也会产生同样的问题，因为我们当然能够谈论并不存在的东西。）这也许是要加强巴门尼德的论题的这一侧面，正是在这个论题中，错误陈述的悖论被首次提出来。



在回应这一论证时，让苏格拉底在《国家》篇中问道：“Does a knower know something or nothing? ... Something which is (on) or which is not (ouk on)?”【知者是有所知呢，还是一无所知？……他所知的是所是的某物，还是什么都不是的事物？】(V. 476E - 477A) 对话者答道：“Something which is (on); for how could anything which is not (me on ti) be known?”【是有所是的某物，因为怎么可能知道什么都不是的东西呢？】这里，柏拉图完全采取了巴门尼德的起点，因为他想使他的论证前提尽可能地自圆其说。无论对古人还是对现代人来说，知识需要真理：所知的必须是实际如此的 (what is known must be really so)。<sup>①</sup>

这样，表真用法所提供的就不仅仅是用于理解巴门尼德初始的 *esti* 的惯用背景，而且提供了认可其必然为真的概念基础（最好理解为结果的必然性：如果 *p* 是可知的，那么 *p* 必然是如此这般的）。一旦这一起点被认可，巴门尼德将在表真的 “what is (so)” 的基础上，继续展开 *esti* 的更丰富的内涵，而 *esti* 的全部内容将依赖于这个词的其他用法，其中包括对巴门尼德的假设进行辩护的表方位联系用法，这一假设是说 “to eon” 在空间上是连续的，不可分的，并且即使不是球状的也是类似的。巴门尼德 “being” 概念的其他属性无疑一部分依赖于系词的用法 (Being is unchanging, for if it is F, for any F, then it can never be not-F without falling into Not-being 【Being 是不变的，因为如果它是 F，则若非变成 Not-being 则永远不可能是非 F】)，另一部分则反映了上面具体阐明了的存在用法：if it is imperishable it will persist 【如果它是不可消灭的，则它将持续存在下去】。巴门尼德向 *einai* 更丰富的涵义的推进是否必然使他陷入模棱两可的错误，这并不完全清楚。考虑到其结论的令人惊讶的本性，我们也可以对此有所怀疑。柏拉图与巴门尼德针锋相对，竭力阐明

---

<sup>①</sup> 因此，J. Hintikka 正确地指出，根据残篇 2.7，像 “‘m 知道 p’ 要求 ‘p’” 这样的规则或可称为 “巴门尼德定则”。参见他的著作《知识与信念》，第 22 页，注⑦。

“something can be X and also not be Y without falling into nonentity【某物能够是 X，且如果不成为不存在者则也不可能是 Y】）；而亚里士多德则不仅在范畴方面，而且在潜能—行为、基质—缺失—形式（《物理学》I）方面区分了 being，以期避免巴门尼德通过单一意思的 to on 所抽取出的结论。这里，我认为柏拉图的诊断对巴门尼德论证的实际结构是入木三分的，如果巴门尼德把 to on 视为（1）表真的，即真理和知识所需事态的客观状态，还视为（2）表存在的，即作为“主体（subject）”的真实而永恒的对象，而且又认为是（3）用作系词，即“being F for various F’s”，以及（4）表方位的，即在空间上是广延的，那么，便会导致某种不清晰，但并没有根本的不一致。<sup>①</sup> 错误仅仅随着否定和一个假设而来，这个假设就是“what is not”在任何方面都必须是一个纯粹而简单的 Non-being。从（1）“there is something which is the case, which is determinately so”【存在者如此这般的且确实如此的某物】向（2）和（3）“there is something which exists as an enduring subject, and which is F”【存在着某物，它作为一个持存的主体而存在，并且是 F】的推理，其有效性只需合理的（如果不是不可避免的）预设，即对事态来说，要成为明确地如此这般的，就必须存在具有明确性质的明确主体。从（1）中暗含着 esti 的主体

---

① 除了方位—空间性的涵义外（这一涵义并不应用于型相），柏拉图在《国家》篇中（卷五，476 页及以下）所采纳的巴门尼德的论证遵循着同样的步骤：从作为知识对象的表真的 on（478 A6: to on gnōnai hōs echei），到表存在的 on，其否定是无（478 B12: mēden），以及作为系词的 on，479 B9：“这众多事物中是否每一个都只能是这样的而不能像有人说的是那样的呢？”由于系词用法与表真用法之间的这种密切关联（因为关于事实或事态的较简单的例子总是能够以 X 是 Y 的形式构造出来），因此我对巴门尼德的 esti 的解读与 Mourelatos 的建议之间就没有真正的不可通约性。他把该论题视为谓语句结构：“……是……”（其否定是“……不是……”）。无论哪一种解读方式，希腊语中 esti 的基本系词功能都能够保证我们立刻就会感到这一句子形式即蕴涵在其中。我也不排斥 Mourelatos “思辨述谓”的观点（如他所说，这是“属于表真功能范围之内的”一个更为狭窄的概念）。但我并不认为有足够的早期证据，使 einai “是什么”（quiddity）的用法能够证明这种对 esti 的基本解读方式的限制。参见 A. P. D. Mourelatos, 《巴门尼德的路向》（*The Route of Parmenides*），第 55—59 页。

的命题性实际存在物 (propositional entity) 向 (2) 和 (3) 的实体的或事物状态的实际存在物的范畴转换, 这是不可否认的, 它既与上面引述的麦里梭著作中的 “if there things are true (einaí alēthē)” 和 “if these things exist (ei tauta esti)” 之间的转换相对照, 也与其中 einaí alēthē 在范畴上的模棱两可相对照: “if they are true” 和 “if they are real”。既然命题性实际存在物与实体性实际存在物之间相似的转换和模棱两可也发生在柏拉图和亚里士多德身上,<sup>①</sup> 而如果最早的希腊存在论的悖论式的 esti 却在这方面非常明确, 那倒确

---

① 对柏拉图来说, 如前注; 对亚里士多德来说, 参见注④。Gallop 对我的诠释提出了三个反对意见, 这些评注就表明了我对他的第二个反驳的答复——他认为将事态 “用作诸如 ‘不生不灭’、‘不动’ 等属性的承担者” 是 “处于错误的逻辑类型”, 这些属性当属于类似于事物的存在物 (《一元论者》, 1979 年, 第 66 页)。我赞同他, 而且这也许代表了一种反对巴门尼德的论证的意见。但只有当我们假定巴门尼德没法忽略这种逻辑类型的区分 (而柏拉图和亚里士多德当然不是这样), Gallop 的意见才算是对我的解释的反驳。对他的第一个反驳来说也大致如此, 他认为, 预设了真理的知识是可能的这一观点的前提太弱, 无法支持巴门尼德的论证, 因为 “一个怀疑论者可以振振有词地回应道, 没有人知道什么, 这正是因为没有可知的真理” (同上)。在我看来, 这一反驳似乎错把巴门尼德当成笛卡儿了。为什么非得认为巴门尼德是在反对怀疑论者呢? 他意在论证如何获得真理和我们在哪里会发现什么, 而不是是否有这种东西。

Gallop 的第三个反驳比较有实质性: 如果我们拒绝认为 “不是如此这般的东西” 是知识的一个对象, 那么我们如何达到对非存在 (non-existence) 的拒斥呢——而这恰恰是否认生成和毁灭所要求的? 我承认我们必须在 to mē eon 中找到一种 “不是” (not-being) 的涵义, 且等价于 “无物存在” (nothing at all), 而且, 如果这正是表存在的 eon 的意谓, 则巴门尼德的 Being 必定是表存在的。但是, 正如我在上面所指出的, 如果作为一种确定事态的 to eon 被理解为包含或暗示了一个真正的 (“存在的”) 主词和一定的属性, 而且如果它的否定性 (to mē eon) 被理解为否认 to eon 所包含或暗示的任何东西 (everything), 那么, “不是的东西” 就必须被解释为一个空的非存在物 (blank non-entity): 没有主词 (“what does not exist”), 也没有属性 (“is not F” for every F), 而不是一种恰当定义了却未曾实现的事态。显然, 这样理解的 Not-being 就不仅仅是不可知的, 也是不可描述的。柏拉图正是通过把这种根本无法限定的 Not-being 与对于 F 的不同取值而言较确切地限定了的 not-being-F 区别开来, 才缓解了巴门尼德的论证。

实是令人惊讶的。<sup>①</sup> 对巴门尼德著作的诠释还提供了一种对假陈述和假信念之悖论的自然历史的解释，这一悖论似乎在智者中很流行，而且屡屡出现在柏拉图的《克拉底鲁》篇（459D）、《泰阿泰德》篇（189A10—12）和《智者》篇（236E，237E），并与早期的《欧绪德谟》篇（283E—284C）略有出入。如果虚假地言说就是说“what is not (the case)”，并且 what is not is nothing at all，那么虚假地说就是什么也没说，因此也就是根本就不说。对此悖论而言，也许还有其他的维度，但显然，决定性的一步是从作为真假陈述和信念之对象的 what is/what is not 不知不觉地滑入把 what is not 当作根本什么也没有，即不存在。这一滑适足以与我们在巴门尼德的论证中所发现的那一转换相对照，而且也可以在麦里梭的彷徨不定中找到对应物：一方面是怀疑作为各种现象的事实之确实存在，另一方面又宣称我们无法正确地视听，或根本没有那么多像人们所说的真事物。因此，对麦里梭（残篇 8.5）来说，“true being”（to on alēthinon）作为真断言和真信念的内容，既是（a）what really exists【确实存在的】，亦是（b）what is true【真的】。在肯定的情形中，这种模棱两可相对来说是无害的，有如（a）和（b）之相符（假定无法区别事实与事物）；但在相应的否定情形中，则会导致错误和悖论，因为如果对（b）的否

① 对于古希腊哲学中 einai 一词从命题性的解释向存在和系词的解释的轻松转换而言，据我所知，最有启发意义的说明是 Mohan Matthen 在一篇未刊论文中提出的“述谓复合体”（predicative complex）思想。他把述谓复合体定义为“有一个普遍者和一个特殊者构成的东西，而这个特殊者是普遍者的例示”。因此，富有艺术气质的 Coriscus 是这样一个存在者，“当且仅当 Coriscus 富有艺术气质才存在着”。用语法术语说，一个述谓复合体（或更准确地说，它的语言学表达）是普通系词句的定语性型变：对应于“X 是 Y”，我们可以假定一个在逻辑上等价的述谓复合体的存在，即“YX 存在”（the YX exists）。因此，对于（1）“苏格拉底是健康的”，我们可以获得相应的（2）“健康的苏格拉底存在着”，二者的真值条件被认为是同一的。进一步说，真值条件对于（1）的表真型变来说也是一样的，即（1A）：苏格拉底是健康的，这是事实。亚里士多德在《形而上学》卷 4.7 中毫不费力地在（1）和（1A）之间滑翔。[参见 1017a33—35，这在《智慧》（Phronesis），1981 年，第 106 的注释中解释过] 如果（1）变形为（2），我们就会看到系词—表真—存在用法的滑动，何以在希腊语中如此轻松自然，因为所有这三种形式在逻辑上都是等价的。我认为来自 Matthen 的这种解释把握了某种对我们来说相当深刻也相当陌生的东西，而这种东西就出现了古希腊哲学家对 einai 一词的用法当中。而且，这种解释还表明，为什么我们惯用的存在与系词的二分实际上是把一种选择强加于解释者之上，而这种选择古希腊文献中却找不到相应的材料。还有，我们在作为 einai 的主词的“逻辑形式”上区分了命题性的（事实性的，fact-like）和实质性的（事物性的，thing-like）存在者。这种区分在上述解释中会再次出现，但仅仅是作为（1A）与（2）在构造上的差异而出现的。

定即说明对象的虚假，那么也就是对 (a) 的否定。

由于我已在最近的一篇文章中详细考察了柏拉图对 *esti* 的用法，这里只就柏拉图的型相理论中主要的和成熟的论述，简单列出我关于这一存在论词汇的基本结论。

(1) 在所谓的苏格拉底对话中，*einai* 的第一个相应的哲学用法与“*What-is-X?*”（即苏格拉底式定义）相联系。例如，《拉凯斯》篇（190B7—C6）：“我们应当提出关于善是什么的知识”（*eidenai hoti pot'estin aretē*），“we say we know what it is”（*eidenai auto hoti estin*）【我们说我们知道它是什么】，“But if we know, then we can say what it is”（*ti estin*）【但如果我们知道，我们就能说出它是什么】。在《欧绪弗洛》篇中，我们发现，事物的“所是”（*whatness*）与其他属性之间的对比使 *ousia*（“*essence*”），即 *what-is-it?*（问题的真实答案的内容或相关物）与 *pathos*（“其他任何性质或属性”）在术语上的区分固定下来了。（《欧绪弗洛》篇 11A7—8）在这里，*ousia* 还仅仅是在 *what-is-it?* 问题（*to hosion hoti pot'estin*, 11A7）中的动词 *estin* 的名词化。在这些语境中，这一动词在句法意义上是系词，但在逻辑或认识论意义上则被语境中的用法所加强，成为（姑妄称之的）定义性系词或“*the is of whatness*”【何所是的是】，其目标是探求事物的真实、固有的、深层的或本质的本性。

(2) 更为技术性的用法直接从定义性系词中生长出来，在《吕西斯》篇中首次出现，其中试图解释的是，使某事物成为被热爱的、友爱的和爱恋的（*philon*）导致了“至爱者（*ekeino ho esti prōton philon*）的观念，因为我们也称所有其他事物是被热爱的”（219C7），这些其他事物是“那个首要的、真正被热爱的事物”（*ekeino to prōton, ho hōs alēthōs esti philon*, 209D4）的潜在的欺骗性“幻象”（*ēidola*）。在这里，新颖之一是（a）把定义性系词用作被讨论的概念的专名，或用作其主要的例子：*what is (truly, primarily) X*【（真正，首要地）是 X 的东西】，它预示着后期对话录出现的典型形式 *to ho esti X*；二是（b）通过与仅仅是“言辞上”被热爱的“幻象”的对照（220B1），即它们只是因为与基本东西的关系才被说成是被热爱的（219D1），“*what is truly (alēthōs) dear*”【真正热爱的东西】（参见 220B1, B4）中的系词的表真

功能被加强了。正是因为《欧绪弗洛》篇通过本质—偶性的区分，为“何所是的是”（the is of whatness）增加了精确性，而《吕西斯》篇通过引入实在与表象之间的对比加强了这一具有特殊地位的用法的形而上学的重要性，所谓实在与表象之间的对比也就是 F 确实是什么和 F 的影象或被假定的例子之间的对比。

(3) 在柏拉图第一次清晰地阐述他成熟时期的理论——即《会饮》篇里狄奥提玛的颂词中，“美”（the Beautiful）自身被宣布为一个臻于极致的思索过程的目标，在其最后阶段，所思索的（ho estin）不是别的，而只是美自身，思索者会知道“自身为美的乃是何物”（auto... ho esti kalon, 221C8）。这一方案正是在《吕西斯》篇中所出现的，而且再一次带有通过与表象和幻象之对照而被理解的表真之势（“he will know what is truly beautiful”【他会知道什么是真正美的东西】）（211A5, 212A3）。但在此情形中，所指的毫无疑问是型相（Form），因为这里我们获得了一个新的（或新形成的）理论，柏拉图在其中第一次基于爱利亚学派在永恒不变的 Being（aei on）和不定易逝的 Becoming 之间建立的对立（211A1—5），为他的典型型相——“美”提供了确定的存在论地位。在这一语境中，分词 on 既表存在（“it is forever”），亦用作系词（“it is not beautiful in one respect, ugly in another”【它并非一方面美，另一方面丑】）。<sup>①</sup> 因此，完全可以把巴门尼德著作中与 Becoming 相对照的 Being，很自然地认作柏拉图著作中表存在的 to on，虽然这一动词的体属于状态系词。

(4) 在《斐多》和《国家》两篇中，型相理论得到了系统的发展，einai 的哲学用法也与此处列举的相去甚远。我仅仅强调三点。（a）to on 的表真含义可以粗略地视为“truth”的同义词，它在两部对话录关于型相的最初表述中是占主导地位的：在《斐多》篇中（65B—67B），to on 和 ta onta 与 alēthēia 和 to alēthēs 同时出现，用以表示“真实实在（true reality）”，而这正是这位哲学家所希冀和追求的（而且在 65D 中被等同为型相）；在《国家》篇中（V, 476A），型相是通过实在与表象的对照而被引入的——每一个型相都是

<sup>①</sup> 关于《会饮》篇 211A1 处 on 的双重释义，参见 *Phronesis*, 1981 年，第 108 页。

一，但又显现 (phainesthai) 为多 (A7)，其存在论地位被再一次用作为知识的对象的 to on 来表达，完全为真的 (pantelōson) 是完全可知的，而无论如何都不真的 (me on mēdamē) 是无论如何都不可知的 (447A3)。Being 与 Seeming (phainesthai) 在表真—知识意义上的对比，在这一节中被用来区分型相和“众多 (the many)”。(参见 479A7—B10)

(b) 我们从《吕西斯》篇和《会饮》篇中熟悉了 auto to ho esti (ison) “that itself which is (equal)” 这一用法，它又在《斐多》篇中逐渐从惯用法发展为半技术性的对型相的指称 (值得注意的是 75D2 和 78D4，并回顾一下 93D6)，并带有与 ousia 平行的用法，以表示型相的与众不同的 being、essence 或 reality。<sup>①</sup> 柏拉图又用同样的指称再一次把型相引入《国家》篇核心的认识论段落：美自身和善自身，以及其他独一无二的实体，“它们每一个都被我们称之为 what it is (ho estin hakaston prosagoreuomen, 507B7)”。在这一指称中，谓词形式 “is F” 被单独使用，独立于所有主词，而且使其自身成为问题 “what is it?” 所要回答的目标。因此，ho esti 【其所是】之在柏拉图，犹如 to ti en einai 【是其所是】之在亚里士多德，都作为给定的谓词 F，而被定为对问题 “what is it?” 的正确答案，因而用于表示客观的本质或确定的内容。此处这一动词的句法仍然是系词的，但其述谓作用通过两方面得到了加强：一是定义式地探求事物的真实本性，二是存在论意义上的二元论——柏拉图的新巴门尼德式的对立：Being 与 Becoming，一与多，理智的与可感的。因此，在中期对话录的理论中，柏拉图对 einai 的特殊用法就包含在三个方面的一致之中：(i) 来自 “what is it?” 问题的定义性系词；(ii) 与 Seeming 相对照的真实 Being；(iii) 与 Becoming 和 Perishing 【生成和毁灭】相对照的静止不变的 Being。To on、einai 或 ousia 的单独使用都会包含这些含义中的某一个乃至

<sup>①</sup> 首次出现在 65D13—F1 处的一个成语性变体中，后来又从 74B2 前进到 75D 和 78D，参见 *phronesis*, 1981 年，第 109—111 页。

全部。<sup>①</sup> 谓词的句法如果不是显明的，就总是潜在的。(iii) 看上去完全是表存在的含义，但即使在这里，系词用法也会随时再现，而正是在系词用法的基础上，Being - Becoming 之间的静态与变化的对照才建立起来。<sup>②</sup> 由此看来，柏拉图的 Being 概念并不是由系词与存在的混淆而形成的，相反，它是无时间—不变的 Being (与 Becoming 相对照) 与在认识上可靠的、真实的 Being (与表象相对照) 之统一，二者在系表结构中被表达或是可表达的，但更精确地说，是应用于型相的何所是 (whatness) 之定义性 is，即凝结为一体的 auto ho esti【是其本身】的形式中。

(c) 在对型相学说的爱利亚学派式的导论中 (《国家》篇 V)，柏拉图以许多有趣的方式超越了巴门尼德。首先，柏拉图接受了介于 Being 与 Not-Being 之间的直接的“心灵”实在，把它作为介于知识和无知之间的意见 (doxa) 的认知状态的对象，从而为 change 和 becoming 提供了存在论的基础，

① 关于表真用法与“存在”用法的融合 (前者是与“显得”相对的“是”，Being versus Seeming；后者与“生成”相对的“是”，Being versus Becoming)，参见《国家》篇卷六，508D5—9，在这里 to on 首次与“真” (alētheia) 成对出现，散发着理性认识的光瓦；接着又与 to gignomenon te kai apollumenon，即黑暗和变化无常的意见的来源相对比。这与接下来的部分 (508E—509B) 中所做的对照当然是相容的，只是稍微有点差异。在后来这部分中，善之型相作为真理和知识的原因，这种作用与其作为认识对象的 Being 之来源的作用 (to einai te kal ten ousian) 是不同的。在那里，作为可知事物的 Being 与作为可感事物的产生 (genesis) 和成长是平行的，而且必须是指作为知识的适当对象的诸型相的稳定的存在 (stable existence)。Shorey 把 einai...ousia 译作“存在和本质” (existence and essence)，从而认识到这两种思想都在起作用；但若要在其动词与名词形式之间寻找什么根本的意义差异，那就错了。在 479C7 处，他将 ousia 单独译作“存在或本质”，再一次正确。

② 参见如第 455 页注①中引用的 aei on 的双重句法。对如 (τὸ) οὐ αἰεὶ 的表达式来说，另一种带有的 ἔχειν 惯用法明确地指示出：持续性的从而潜在的是述谓的力，而非严格的存在意义上的力，这种惯用法比如：τὸ αἰεὶ χαρὰ τὰ ταῦτα ἰσχυρῶς ἔχειν。因为在《国家》篇卷六 484B4 (参见《斐多》篇 79A9、80B2 等处) 型相是作为知识的对象的，这马上被 484C6 处具有表真暗示 (τῶ ὄντι) 的 τοῦν 所加强了：“那些真正缺乏对事物的真正所是 (veritable being) 的知识的人” (Shorey 译)。因此，485B2 处的 ἔχειν ἡ οὐδὲ ἰσχυρῶς αἰεὶ ἰσχυρῶς，就是对知识的哲学之爱 (eros) 的最主要的对象，同时也与 ousia 相对照，因为 ousia 被生成和毁灭搞得迷失了方向。当然 einai 表真和表持续存在的用法的融合是由柏拉图的理论有系统的激发的：型相是知识和真理的可靠对象，只是因为它们是永恒不变的。[在技术性的上下文中，这一不变的是其所是 (being-what-they-are) 是由强系词用法所表达的，如 to ho esti。] 遍布《国家》篇卷六一卷七的 to on 和 ousia 所传达的，正是这种“真的实在” (true reality) 加“永远稳定的实在” (eternally stable reality) 而成的统一体，如 (紧接着刚才所引用的章节) 486A8：观照所有时代和一切实在 (ousia)；486D10：思想就会自然地导向 ἐπιτῆν τοῦ οὐτος ἰδῆσαν ἕχοντος (每一事物的理念)；486E2：要充分完全地理解 to on 的灵魂。



而这一领域对巴门尼德来说恰恰属于错误和虚假的范围。因此，柏拉图就通过给予意见以其自身的对象而解释了在知识之外的真意见的可能性。其次，随着他的系词用法的发展，即型相（“what is F”）与特殊者（“what is and is not F”）的并列指称，柏拉图开启了一条通往对谓词和 to be 的不同用法的哲学分析之路，我们可以在《智者》篇等处发现他在这条路上的跋涉，而且正是这条路实际上导致了亚里士多德的范畴理论以及他对本质谓词和偶性谓词的区分。另一方面，柏拉图在《国家》篇中尚未在实质上超越巴门尼德的地方是 Being 的否定式概念，即 what is not in any way (to mēdamē on)，因为它是不可描述、不可理喻的，这正是巴门尼德所坚持的，而且也是柏拉图在《智者》篇中会最终同意的。直到柏拉图开辟出一条道路，既可以否定真理的“being”，又不致陷入这个毫无指望的空无一物的否定实体，他才会避免假陈述和假信念的困扰。

作为希腊存在论的语言学导论而不是对此主题的历史性考察，本文所讨论的业已足够。就结论而言，我想说一句反对语言学相对主义的指控的话，因为这一指控宣称，古代的存在论被一个偶然拥有的、集存在和谓词功能于一身的动词所败坏或扭曲了。动词 einai 具有多种功能，而且这些功能在印欧语言之外很少结合起来使用，这当然是千真万确的。但是，如果希腊存在论始于存在与系词之间基本的混淆，那么它的第一个任务早就应当是区分二者，但这既不是柏拉图所做的，亦非亚里士多德所为。相反，他们都系统地使存在概念服从于谓词，都倾向于以后者来表达前者。在他们看来，to be 总是去成为某种明确的东西，对一个人来说 to exist 就是去做人，去生活，对一条狗来说，to exist 就是去享受狗的生活。不是存在——它至多是个难以捉摸的概念，而是 to be 的另一种用法给巴门尼德和柏拉图以一个哲学的起点：esti 和 on 的表真用法，其对象则是一个真判断必须传达的“事实”。因此，希腊的 Being 概念起源于素朴的、前哲学的“实在”概念，即世界上的万事万物，无论它是什么——只要它使某些陈述为真而另外一些为假，某些意见正确而另外一些虚妄。但是，这一何所是（what is）的观念，即任何区分真实与虚假、可靠信息与流言飞语的东西，却不是印欧语言的专利。其中某些观念在任何语言中都在发挥作用，因为在这些语言中总会出现孰真孰假，谁为知识谁为

谎言的问题。这一观念对语言基本的描述性的、传达信息的用法非常必要，以至它在某种意义上注定是一种语言的普遍事实。对希腊语（以及印欧语言）来说，其特殊之处在于，用于此种意义的“实在”的语言表达方式必须由这样一个动词来提供，其基本功能是表达 X is Y 这样一种陈述形式的谓词和完整句状态。因此，Being 理论在希腊最初出现时，就与这样一个问题结下了不解之缘：为了知识和传达信息的话语成为可能，为了 X is Y 类型的陈述和信念成为真实的，实在必须是什么？原则上说，这一涉及知识和传达信息的话语的问题是任何语言都应该会提出的，而涉及 X is Y 这种句子类型的问题则反映了更为希腊人所特有的观点。如果有人觉得希腊人的知识和实在理论从一开始就与谓词问题和语言及思想的命题性结构纠缠不休的话，那还是让他谴责动词 to be 好了。

(Charles H. Kahn. *Retrospect on the Verb “To Be” and Concept of Being*, 原载 S. Knuuttila and Hintikka 编: *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Company, 1986, 中译文载《世界哲学》2002 年第 1 期)